This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

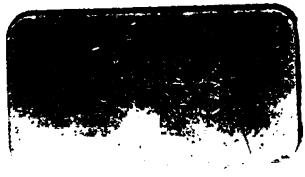
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Lit., Ger
Y83 Lange

Theological School
IN CAMBRIDGE.

The Gift of
COL. BENJAMIN LORING.



Vermischte Schriften

von

Johann Peter Lange.

Vierter Band.

Meurs.
Verlag der Rheinischen Schulbuchhandlung.
1841.

Arbeiten,

zur

dogmatiſchen, exegetiſchen und praktiſchen Theologie gehörig.

Von

Johann Peter Lange.

Meurs.
Verlag der Rheiniſchen Schulbuchhandlung.
1841.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY.
HARVARD UNIVERSITY

Inhaltsverzeichniß.

		Seite
1.	Beurtheilung der Schriften: Die religiöse Eigenthümlichkeit der lutherischen und der reformirten Kirche von Göbel. — Reformation, Lutherthum und Union von Rudelbach	1
2.	Ueber die Schrift von Rothe: Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung	50
3.	Der Freiherr von Sandau, von Bretschneider	81
4.	Ueber den Ausspruch des h. Augustin: in necessariis unitas u. s. w.	122
5.	Anzeige zweier Predigten von Platzhoff: Ueber Pietismus und Mysticismus	132
6.	Beurtheilung der christlichen Polemik von K. H. Sack.	141
7.	Die himmlische Weisheit, womit der Herr seinen Jüngern ihre Stellung gab	158
8.	Zur Lehre von der Idee des Sonntags	181
9.	Theologisches aus einer Menagerie	189
10.	Ueber die Worte: ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι. Joh. 2. V. 33	194
11.	Ueber die Rede des Stephanus, Ap. Gesch. 7, 1—57.	209
12.	Ueber die Verbesserung der lutherischen Bibelübersetzung. Beurtheilung der Werke von Grashof und Stier	215
13.	Knapp's evangelischer Liederschatz	237

I.

1) Die religiöſe Eigenthümlichkeit der lutheriſchen und der reformirten Kirche. Verſuch einer geſchichtlichen Vergleichung von Max Göbel, Predigtamtskandidaten. Bonn, 1837. bei Adolph Markus. 24 u. 321 S.

2) Reformation, Lutherthum und Union. Eine hiſtoriſch-dogmatiſche Apologie der lutheriſchen Kirche und ihres Lehrbegriffs von Dr. A. G. Rudelbach, Conſiſtorialrath und Superintendent. Leipzig, 1839. Druck und Verlag von Bernhard Tauchnitz jun. 13 u. 672 S.*)

Die in der neueſten Zeit entſtandenen, vielfachen Trennungen in der evangeliſchen Kirche, die Anfeindungen der Unionsſache kann man ohne Zweifel zum großen Theil aus einer weit verbreiteten Verkennung der reformirten Kirche herleiten. Dieſe Verkennung war aber eine natürliche Folge der reagirenden Wendung in den religiöſen Anſichten, und ſie wurde ſogar begünſtigt durch eine noch allgemeinere Tendenz, das hiſtoriſche Recht über das ideale Recht hoch zu erhe-

*) Aus den Berl. Jahrbüchern.

ben. In dieſer Richtung mochte man nicht ſympathiſiren mit den Märtyrern, mit dem Blute derer, die um des Wortes Gottes willen erwürget ſind, und nach der Apokalypſe (K. 6.) unter dem Altare der ewigen Kirche begraben liegen; man betrachtete ſie als ein durch Voreiligkeit gefallenes Schillſches Corps im Glaubensgebiet, und ſo fiel denn auch auf die Kirche, welche ſo reich an Märtyrern iſt „ſie wie er voll ſchöner Schmach" der ſtärkſte Schatten. Man vermißte in der religiöſen Reaktion das reiche Ceremoniell in der evangeliſchen Kirche, und da erſchien denn allerdings die reformirte als die am meiſten verarmte. Weil man ſich die ſpezifiſche Erhabenheit der Gewiſſensfreiheit über jede andre Art menſchlicher Freiheit hatte verdunkeln laſſen, ſo erſchien die Reformation in einer trüben Verwandtſchaft mit der Revolution, und ganz natürlich war nun die reformirte die revolutionärſte Kirche. Ganz beſonders aber mußte ſie den Vorwurf des Rationaliſirens erdulden, weil ſie die Deutung der myſteriöſen Abendmahlsworte verſucht hatte, und namentlich Zwingli wurde als der trockene, gemüthloſe Rationaliſt der Reformationsperiode mit der ſchwerſten Schmach beladen. Und doch hat er gerade, man erlaube mir, dieß vorab zu nehmen, mit ſeiner Auslegung der Abendmahlslehre ein unſterbliches Verdienſt; oder vielmehr, er iſt von Gott gewürdigt worden, in dieſem Punkte das zeitgemäße, reformatoriſche Loſungswort auszuſprechen. Man wolle uns nicht voreilig die Abſurdität zuſchreiben, wir beabſichtigten Zwinglis Lehre vom Abendmahl, als die beſſere gegen

die lutheriſche, zu vertheidigen. Unſere Aufgabe iſt die, ſie als die ſpezifiſch reformatoriſche neben der lutheriſchen geltend zu machen. Für den jetzigen Standpunkt der Theologie können die Auslegungen der beiden Reformatoren nur als Momente einer und derſelben Lehre betrachtet werden. Die Reihenfolge der Momente iſt wohl dieſe. Brod und Wein iſt vor der Feier des Abendmahls da, und iſt in dieſem Stadium eben nicht der Leib und das Blut Chriſti. Dieſe Vorſtufe der Abendmahlslehre muß mit bezeichnet werden, um die ſpätere Alterirung der Lehre zu verhüten. Nun wird Brod und Wein konſekrirt zum Gedächtniß des Todes Jeſu, und bedeutet jetzt ſeinen Leib und ſein Blut. Dies iſt das Zwingliſche Moment. Seine Nothwendigkeit liegt in dem Umſtande, daß das Abendmahl keine neue und andere Erlöſung für ſich iſt, ſondern daß es nur Heil bringt in ſeiner lebendigen Beziehung zu dem Opfer des Leibes und Blutes Chriſti am Kreuz. Wer das Abendmahl ganz als eine Heilsgabe für ſich behandelt, und von der Bedeutung abſolut abſtrahirt, der verfällt mit den Meßgläubigen der Superſtition. Der Gläubige tritt alſo im Geiſte durch die Hülfe der Zeichen unter das Kreuz Chriſti. Hier aber ergreift ihn der verſöhnende und triumphirende Geiſt Chriſti, und zieht ſein Herz in den Himmel empor, ſo daß er mit dem verklärten Leibe Chriſti geiſtlich vereinigt wird. Dies iſt das Moment der Calviniſchen Abendmahlslehre. Aber Chriſtus gibt dem Communizirenden den Geiſt in der Kraft ſeines gottmenſchlichen Lebens. Mit ſeinem Geiſte geht eine Kraft

von ihm aus; der Geist ist nimmer allein; auch der Geist Christi kommt mit dem Leibe und Blute Christi, in, mit und unter dem Brod und Weine zu dem Communikanten. Auch der Ungläubige wird von diesem Leben frappirt, berührt — zum Gerichte. Dies ist das Lutherische Moment. Und nun — wird das gesegnete Brod und der gesegnete Kelch verwandelt in das Leben des Christen und, sofern der neue Mensch in ihm herrscht, sofern Christus in ihm lebt, in den Leib und das Blut Christi. Dies ist der gesunde Sinn des katholischen Moments in der Abendmahlslehre, in seiner Befreiung von dem Aberglauben der Transsubstantiationstheorie*). Indem wir über Luther hinausgehen müssen, ist es ausgemacht, daß wir nicht bei Zwingli stehen bleiben. Und das ist der Vorwurf, der Zwingli's Behauptung seiner Lehre mit Recht treffen muß, daß er sich gegen die folgenden Momente verschloß. Er ist aber dadurch im Verhältniß zu Luther entschuldigt, daß dieser die reformatorische Kraft des Zwinglischen Momentes nicht erkennen mochte. Die Abendmahlslehre war zu seiner Zeit in eine absolute Satzung erstarrt, woran die lebendige Einsicht keinen Theil hatte. Das Meßopfer war eine Gottheit für sich, ein Heil für sich, eine Versöhnung für sich. Nun handelte es sich um einen goldnen Wunderschlüssel, diese durch die Superstition verzauberte Burg wieder aufzuschließen. Diesen Wunder-

*) S. Bayrhoffer, die Idee des Christenthums, Marburg 1836. S. 76.

ſchlüſſel hat nun Gottes Gnade dem Zwingli anvertraut, dem armen, trocknen Schweizerpaſtor. Er führte mit ſeinem Worte „das bedeutet" die Chriſtenheit von dem Abendmahle zu dem wirklichen Kreuze Chriſti, und ſo zu dem Geiſte Chriſti, ſeines Opfertodes und ſeines Abendmahls zurück. Wenn ein Dogma durch Superſtition für die Einſicht rein verſchloſſen, und ein abſolut Poſitives geworden iſt, ſo iſt einſtweilen die magerſte und trockenſte Einſicht beſſer, als die reichſte, durch die Satzung gebundne Ahnung, wenn ſie anders den Eingangspunkt richtig getroffen hat, und ſofern ſie ſich nicht hinterher in ſich ſelber abſchließt gegen die Geheimniſſe, welche der wirkliche Eingang vermittelt. Das Wort es bedeutet war zu ſeiner Zeit ein Lichtblitz der göttlichen Erbarmung für die Chriſtenheit. Da aber Zwingli in ſeiner Menſchlichkeit nicht in das Innerſte des Heligthums mit ſeinem Schlüſſel hineinkam, ſo blieb Luther berechtigt in ſeiner Verwahrung des Myſteriums. So gewinnen die beiden Reformatoren erſt in ihrer Union das apoſtoliſche Maaß. Die reformirte Kirche hat ihre Abgeſchloſſenheit in der abſtrakten Sphäre ihres „Abendmahlstiſches" gebüßt, aber ſie hat doch den Leib und das Blut Chriſti über Bitten und Verſtehen genoſſen; die lutheriſche Kirche hat ihre Abgeſchloſſenheit gebüßt in dem vielbeklagten Aberglauben, womit ſich ihre Sterbenden ohne Unterſchied das Abendmahl zu einem Vademekum machten; aber ſie hat ſich doch fort und fort nach der Kraft ihrer am innigſten ergriffenen Rechtfertigungslehre in Buße und Glauben gegründet.

Was in dem vorliegenden Falle geſchah, das geſchah in allen weſentlichen Differenzpunkten. Die reformirte Kirche ergriff ihren Beruf in der Rückſichtsloſigkeit des chriſtlich idealen, die lutheriſche in der Pietät des chriſtlich hiſtoriſchen Rechtes. Die erſtere bewegte ſich mit aller Kühnheit der Gewiſſensfreiheit, die andere mit aller Zartheit der Gewiſſensſchonung. Die eine machte einen abſoluten Bruch mit dem Antichriſtlichen, die andere hielt treu zuſammen mit dem Chriſtlichen in der katholiſchen Kirche. Die eine ſtürzte mit begeiſterter Verwegenheit in das Bad der Erfriſchung und Erneuerung, die andere ging muthig und dennoch ſorgſam hinein nach den Regeln der Diät. Dieſe Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche gibt ihr allerdings einen ſchwärmeriſchen Zug, aber ſie iſt keine Schwärmerin, denn ſie hat ſich in den Grundprinzipien des Chriſtenthums tief beruhigt und auferbaut. Ihr ſind aus dem Grunde des chriſtlichen Lebens, des chriſtlichen Geiſtes, des Wortes Gottes Kinder geboren worden, wie der Thau der Morgenröthe: es iſt vorzugsweiſe die Kirche der tiefgeheilten, geheiligten Individuen, die ohne kirchliche Vermittelung mit Chriſto und mit ſich allein ſind, die in dem Haupte der Kirche die ganze Kirche haben. Die lutheriſche Kirche hat einen Zug des Ceremoniös-Andächtigen behalten, weil ſie aber aus dem Grunde der Rechtfertigung geſchöpft, und doch das Hiſtoriſch-Kirchliche nicht unwerth gehalten hat, ſo iſt ſie die Kirche geworden der ächt chriſtlichen Familien- und Staatsbildung, und ihr ſind anvertraut worden die Schulen,

die Wissenschaften, die Künste, die Gesänge im Reiche Christi; sie hat in der Kirche und ihren Gliedern das Haupt wieder gefunden. Die reformirte Kirche ist ihr ebenbürtig, lutherisch in ihrem Grunde, denn da hat sie die Posaunen des Gesetzes, die Bilder des Wortes, die Mystik des Abendmahls. Die lutherische Kirche ist aber ebensowohl reformirt im Grunde, denn da ist ihr die Rechtfertigung mit der Gewissensfreiheit identisch, wie diese Identität ausgedrückt ist in dem Worte: Wer will verdammen? Christus ist hier! Die Erstere fand das ganze erscheinende Christenthum vom Aberglauben infizirt. Auch die Orgeln, auch die Glocken nahmen damals die Geister unter den Irrthum werkheiliger Andächtigkeit mitgefangen. Darum that sie alles bei Seit, und badete sich im tiefen, stillen Grunde des Wortes. Aber sie verirrte sich, indem sie einen Werth auf diese Abstinenz legte, und die christlichen Prinzipien mit dem christlichen Erscheinungsleben in Widerspruch setzte. Das Recht der historischen Erscheinung wurde an ihr selber gerächt. Sie ging hinein in das Prinzip der Alleinherrschaft des Wortes Gottes. Weil sie aber aus dem Worte Gottes eine dogmatische Wissenschaft zu schöpfen wenig Fleiß zeigte, so spielte das Bedürfniß des Wissens in allegorisirenden Deuteleien um die Worte der Bibel herum. Sie versenkte sich tief in den Trost der Gnade bis auf den Rathschluß der Erwählung. Weil sie aber die Bedingungen, die Vermittelungen, die Erscheinung dieses Trostes in dem Leben der Wiedergebornen nicht mit diesem Troste zusammenfaßte, so kam sie, indem sie

ſich darin gefiel, in dem heiligen Dunkel zu verharren, in einzelnen Aeußerungen auf das unheilige **Decretum horribile**. Sie war nun einmal von der Politik des Papſtthums frei geworden, und weil ſie freie Hand bekommen hatte, ſo begründete ſie ein bibliſch-konſequentes Kirchenweſen. Aber ſie verfiel dem hiſtoriſchen Erſcheinungsleben auf die empfindlichſte Weiſe, indem ſie es am meiſten in ſeiner Verkehrtheit zu meiden glaubte. Indem ſie das alte Teſtament in ſeiner Gültigkeit als gleichberechtigt mit dem neuen genommen hatte, wandte ſie den moſaiſchen Canon, nach welchem die Gotteslaſterer mit dem Tode beſtraft werden ſollten, auf den Servet an, und ſo zuckte ein Blitzſtrahl des Papſtthums gerade aus ihrer ſchwärmeriſch tingirten Idealität und Bibelgründlichkeit empor, weil ſie die Unterſchiede der Zeiten, der Oekonomien, mit einem Worte das Recht der chriſtlichen Hiſtorie verkannt hatte, nach welchem keiner mehr um des Vorwurfs der Gotteslaſterung allein willen hingerichtet werden ſoll, weil Chriſtus ſelber unter dieſem Vorwurf iſt gekreuzigt worden, und weil das Endurtheil über dieſe Rechtsfrage nun in das Weltgericht verlegt iſt. Uebrigens hat die reformirte Kirche trotz dieſer Extravaganzen doch den Segen prinzipieller Gründlichkeit behalten. Ihre unbedingte Vertiefung in das Wort Gottes brachte die Frucht einer reichen, emphatiſchen Exegeſe zu Tage. Ihre Erwählungslehre war darin bevorzugt, daß ſie die Erwählung mit dem Rathſchluß vor der Schöpfung identifizirte, daß ſie dieſelbe in der Natur des Auserwählten, in Chriſto,

und in den ſubſtantiellen Naturgaben der Auserwählten verwirklicht fand, während ſie durch Voreiligkeit den Gegenſatz der Verworfenen in ſchwärmeriſcher Conſequenz fingirte, ſtatt die Gradationen in der göttlichen Heilsökonomie zu erkennen. Zum Theil aber waren an dieſem Irrthum beide Kirchen betheiligt, indem ſie die Zeit des Heils für alle Menſchen mit dem zeitlichen Tode definitiv abſchloſſen. Im Grunde ergab ſich die faktiſche Prädeſtination auch für die lutheriſche Kirche aus dieſem Abſchluß. Auch ſchlich ſich ohnehin die Prädeſtinationslehre in das lutheriſche Syſtem vermöge ſeiner Zirkelnatur wieder hinein. Die Lutheraner bedingten die Prädeſtination durch die Präſcienz Gottes, Gott hat alſo die Gläubigen erwählt in der Vorausſicht ihres Glaubens. Von der Gabe des Glaubens jedoch iſt die menſchliche Mitwirkung, der Synergismus ausgeſchloſſen. An dieſer Stelle fällt alſo die Prädeſtination wieder in den Zirkel herein; nur ungenügend gemildert durch die Lehre von der Gratia resistibilis, weil dieſe Beſchränkung den Nichtchriſten nicht zu gute kommt. Der Troſt der Erwählung gehört allerdings in dieſe praktiſche Sphäre hinein, aber der dogmatiſche Ort der Erwählung fällt nach reformirter Faſſung in die Grundlegung der Welt. Die lutheriſche Kirche würde bei alle dem die reformirte ſpezifiſch überragen, wenn ſie in ihrer hiſtoriſchen Pietät nicht ebenſowohl übermäßigen Accent auf Beibehaltungen, wie die reformirte auf Abſchaffungen gelegt hätte. Auch ſie blieb nicht in der Harmonie des Aeußeren und Inneren. Unter der kirchlich fixirten

Oberfläche trieb der Fortſchritt ſein Weſen, bis er theilweiſe aus den Prinzipien weit hinaus kam. Da gab es allmälig in der Kirche eine formula Concordiae, und in den Gemüthern dagegen eine ſchleichende Concordia discors, überall aufzuckende Kryptokalvinismen. Da wurden die Reformirten vertrieben aus den lutheriſchen Städten, und Sozinianer ſtahlen ſich auf die lutheriſchen Kanzeln. Da wurde das Abendmahl gefeiert mit allem Rigorismus alterthümlicher Obſervanz, aber ultrazwingliſche Auffaſſungen drangen ein in die Abendmahlslehre. Man intonirte die Liturgie, man predigte etwa im weißen Chorrock, aber die Predigt ſelber diente vielfältig der falſchen Aufklärung des Unglaubens. Man gerieth bei allem Reichthum herrlicher Lieder hinein in die „Geſangbuchsnoth" und ſang bisweilen gereimte Weltmoral, während ſich die reformirte Kirche in großen Strichen neben den Pſalmen und einigen andern Liedern an Luthers und Paul Gerhards Geſängen erbaute. Freilich war dieſe Letztere in ihrer kirchlichen Erſcheinung noch nicht zum neuen Glanze auferſtanden, und der einzige liturgiſche Lebensſchimmer, den ſie hatte, war zuletzt der verdorbene Kanzelpathos ihrer Prediger. Aber ſie hat ihren Kern bewahrt; ſie hat ihn in vielen Gliedern und Gemeinen durch die Zeit der ſchwerſten Prüfung hindurchgerettet. Die lutheriſche Kirche aber hat ſich aus der abgeſtorbenen kirchlichen Verhüllung wieder in ihren tiefen Grund verſenkt. Und in dieſem Grunde haben ſich beide Kirchen als eine erkannt, und zuſammengefunden. Sie haben einander die Hand gereicht in

ihrer Armuth, und ſo haben ſie ſich plötzlich wieder bereichert geſehen durch ihr gemeinſames, hiſtoriſches Erbe. Als die Union formell verkündigt und empfohlen wurde, da war ſie im Leben längſt vollzogen. Man hat die Union vielfältig geſcholten als ein Werk des Indifferentismus. Auch läßt ſich nicht läugnen, daß der Indifferentismus manigfach an ihr betheiligt iſt. Allein den Indifferentismus gegen die Meinungshitze der Väter kann man wohl lobenswerth finden. Indifferentismus gegen die Bruderliebe wird es wohl nirgend geweſen ſein. Der Indifferentismus gegen die Symbole der beiden Kirchen allein macht keine Union. Macht ſie aber der Indifferentismus gegen die Unterſchiede der Symbole, ſo laſſe man dießmal den dunklen Glauben an das Myſterium ihrer weſentlichen Einheit walten zum heilbringenden Frieden, wie man ehedem über den Haarſpitzen ihrer äußerlichen Differenz die zertrennenden Excommunikationen vollzogen hat. Wenn der gemeinſame Indifferentismus für die Union iſt, folgt daraus, daß der gemeinſame Glaube an den Erlöſer und an alle Grundlehren des Heils gegen die Union ſein ſoll? Sollten wir einander excommuniziren, und uns deshalb Belobungen ertheilen? Es ſcheint in der That ſo, daß manche Reformirte und manche Lutheraner ſich in dieſen Widerſpruch dogmatiſcher Verzweiflung verſenken, daß ſie ſich uniren wollen in der Disunion.

Die evangeliſche Kirche findet ſich unauflöslich unirt in der Verſchmelzung der lutheriſchen und reformirten Eigenthümlichkeit. Sie war immer reformirt

im tiefſten Grunde, daher, wie man es nannte, kryptokalviniſtiſch. Sie war immer, ſo zu ſagen, lutheriſch in der Entfaltung ihres Glaubenslebens; Luthers eigenthümliche Faſſung des Rechtfertigungsglaubens, Luthers Bibelüberſetzung, Luthers Lieder, lutheriſche Bildung und Wiſſenſchaft gingen weit und breit durch die reformirte Kirche. Was nun Gott durch drei Jahrhunderte immer mehr zuſammengefüget hat, das ſoll heute kein Menſch wieder ſcheiden. Manche wollen heut zu Tage die alleinige Geltung, die Ausſchließlichkeit der lutheriſchen Kirche feſtſtellen, und verwerfen die Union aus dogmatiſchen Gründen. Mögen ſie ſich beſinnen, ob ſie den Geiſt Chriſti in der reformirten und unirten Kirche ſo verwegen verläugnen dürfen, ohne zur Strafe in fleiſchliches Treiben zu verfallen. Sie werden nachgerade communiziren mit allerlei Volk unter dem Himmel, wenn es nur in der lutheriſchen Kirche nach der Tradition getauft iſt, während ſie den innigſten Gläubigen aus der reformirten Kirche die Communion verſagen. Daß die Verwerfung der Union aus dogmatiſch-confeſſionellen Gründen eine Excommunication iſt, liegt am Tage.

Ihr alſo, Eifrer für die lutheriſche Rechtgläubigkeit, excommunizirt die unirte, und in ihr die reformirte Kirche, ohne zu fragen, ob ſie nicht den ganzen Gehalt des Lutherthums in ſich aufgenommen. Ihr beruft zur Communion den ganzen traditionellen lutheriſchen Norden, ohne euch vorzuſehen gegen die Kryptokalvinismen — oder gar gegen die Neologismen, welche ihn überall durchdrungen haben. Aber ihr ſeht euch frei-

lich vor, indem ihr euch von der Staatskirche völlig losreißet, indem ihr euch independent macht und die strengste Kirchenzucht und Presbyterialverfassung unter euch einführt. Aber lutherische Independenten — das ist neu; es ist vielmehr eine ultrareformirte Erscheinung. Lostrennung vom Staat, auf bloße Präsumtionen hin, strenge apostolische Kirchenzucht, biblische Presbyter, alles das eingeführt, ohne irgend welche lutherische Pietät gegen die historische Gegenwart: das sind zum Theil ultrareformirte, zum Theil ächtreformirte Erscheinungen. Und nun fassen wir diesseits bei den Reformirten das Lutherische und Ultralutherische in's Auge. Hier erscheinen in reformirten Strichen Blüthen des Antinomismus. Sind sie reformirt oder lutherisch? Sie beziehen sich freilich zunächst auf die Prädestination. Aber die altreformirte Prädestinationslehre war von aller Strenge alttestamentlicher Gottesfurcht, biblischer Gesetzlichkeit umzäunt; der Antinomismus ist ein Aufflackern ultralutherischer Eigenthümlichkeit in Mißdeutungen der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben. Hier wird die Agende aufgenommen, obwohl sie die Formulare des lutherischen Typus mitbringt. Die Grade der Begeisterung sind sehr verschieden, sie sinken an einzelnen Stellen bis zum Gefrierpunkt und tiefer hinab; aber man nimmt die Agende dennoch an um ihres Glaubensgehaltes willen, wegen der kirchlichen Uebereinstimmung mit dem evangelischen Alterthum, und der gesammten Staatskirche, ist dieß nicht ein ächt lutherisches Motiv, wie es für die altlutherische Kirche in ihrem Zusammenhalten mit dem

kirchlichen Alterthum und mit dem Staate immer bestimmend und entscheidend gewesen ist? So sehr also hat uns die Union durchdrungen, daß jetzt beide Confessionen unbewußt ihre Rollen wechseln. Sehet euch vor, daß ihr nicht in uns euren Glauben excommunizirt, und zudem euer Bekenntniß, die Augsburgische Confession, Eure Gesänge, Luthers Lieder, eure Begeisterung, das Bild des gefeierten Glaubenszeugen, eure Liebe, nämlich die Liebe Christi. Und nöthigt uns nicht durch die furchtbare Kraft der Excommunication, welche ihren Gegensatz fast mit Nothwendigkeit hervorruft, das Unsrige zu excommuniziren. Aber die reformirte Gewissensfreiheit, die Berufung auf den Grund der Schrift und des Heils excommunizirt kein reformirter, kein unirter, kein evangelischer Christ; wo aber eine Berufung dieser Art ohne Beruf erschallt, in schiefen, schwärmerischen, selbstgemachten Gegensätzen, da hat er nur zu wünschen, daß dem hohen evangelischen Rechtsgefühl, auch in seiner karrikirten Erscheinung, ein gerütteltes und geschütteltes Maaß der angesprochenen Gewissensfreiheit werde, damit die Eiferer in der Stille und Besinnung inne werden, wie sie bereits nach Genf gekommen sind, während sie eben meinten, den zudringlichen Genfern Wittenbergs Thore zu verschließen, daß die Union unabänderlich vollzogen ist.

Der Verfasser der ersten von den beiden obengenannten Schriften hat von dem Standpunkte der Union aus die beiden evangelischen Kirchen mit einander verglichen; und so ist denn auch das Resultat der Vergleichung ein entschiedenes Zeugniß für die Union.

Aber er erklärt ſich nicht für diejenige Union, welche die Eigenthümlichkeiten und Verſchiedenheiten der beiden Kirchen verläugnet oder verwiſcht (unio temperativa), nicht für diejenige, welche eine Kirche in der andern mit ihrer Eigenthümlichkeit verſchwinden läßt (unio absorptiva), ſondern für diejenige, welche die Eigenthümlichkeiten der beiden Kirchen in ihrer evangeliſchen Einheit zuſammen faßt, ſo daß nun jede die Vorzüge der andern mitgewinnt in der Vereinigung (unio conservativa). Weil er aber dieſe letztere Faſſung der Union als die richtige ſich angeeignet hat, ſo war er auch im Stande, die beiden Kirchen in ihren Eigenthümlichkeiten zu verſtehn, und unpartheiiſch zu würdigen. Beides iſt ihm in einem hohen Grade gelungen; er hat mit Fleiß und Tüchtigkeit, mit chriſtlichem Ernſt und wiſſenſchaftlichem Sinne, mit einer ſchönen Combinationsgabe, welche aus guten Vorſtudien die charakteriſtiſchen Merkmale wohl aufzugreifen gewußt hat, die Grundzüge der beiden Kirchen gezeichnet. So enthält denn ſeine Schrift viel Belehrendes und Anregendes, in den Combinationen ſogar Neues und Ueberraſchendes; ſie iſt eine willkommene Erſcheinung, und liefert einen dankenswerthen Beitrag zur Verſtändigung der beiden Kirchen über ſich ſelbſt, und über ihre innere Einheit. Zwar kann man freilich nicht ſagen, daß die Zuſammenſtellung mit einer befriedigenden, wiſſenſchaftlichen Ergründung der Differenzen beider Kirchen, und ihrer tiefliegenden und überwiegenden Einheit vollzogen ſei. Wir werden Gelegenheit finden, dieſes Urtheil zu beweiſen. Auch waren die eigent-

lichen Lebenskeime des Verständnisses in dieser Schrift bereits schon in Schriften und Andeutungen vorhanden, und was dieses Ueberkommen anlangt, so bekennt der Verfasser in der Zueignung seiner Schrift, wie viel er in dieser Beziehung seinen Lehrern, Dr. Nitzsch und Dr. Rothe verdanke. Aber es bleibt ihm das Verdienst, mit sinnigem Geiste die Anregungen entwickelt und verarbeitet, die ersten Lineamente weiter durchgeführt, verbunden und ausgefüllt zu haben. Der Verfasser hat seiner Schrift ausdrücklich die Tendenz gegeben, das Werk der Union zu fördern. Bei diesem Zwecke ist es nicht consequent, wenn er sich mit andern Aeußerungen auf die Aufgabe beschränkt, die confessionellen Verschiedenheiten der beiden Kirchen darzustellen. Wenn er die Darstellung der Aehnlichkeiten ausschließen wollte, wenn er nicht auf die Erfassung der wesentlichen und siegreichen Einheit beider Kirchen ausgehen mochte, so konnte er ja nicht erwarten, aus der Summirung der Differenzen das Facit der Einheit oder der Einigung herauszubringen. Darum haben auch seine Unionsgedanken, wo sie hervortreten, mehr den optativen Ausdruck der christlichen Liebe, als den imperativen der christlichen Wahrheit erhalten.

In der Vorrede erzählt der Verfasser die Entstehung seiner Schrift. Die Veranlassung ist eine so ächte, als möglich. Er hatte am Schlusse seines zweijährigen Aufenthaltes im Prediger-Seminar zu Wittenberg als Mitglied eines theologischen Vereins eine schriftliche Arbeit zu liefern. Das Bewußtsein des Gegensatzes, und das Gefühl brüderlicher Einheit, womit er,

ein unirter Christ aus den reformirten Rheingegenden mit vorherrschend reformirter Eigenthümlichkeit begabt, dort unter Lutheranern lebte, führte ihn sehr naturgemäß auf dieses Thema. Später bildete sich der Aufsatz durch mehrfache Anregungen zu dem vorliegenden Werke aus.

Die Einleitung ist den oben erwähnten Verhandlungen über das Wünschenswerthe der Union insbesondere gewidmet. Vorab beantwortet der Verfasser die Frage, welche er bei manchen Lesern voraussetzt, ob denn auch von einer besondern Eigenthümlichkeit beider Kirchen die Rede sein könne. Wenn er aber hier die Verschiedenheit beider Kirchen mit der Verschiedenheit eines Apfelbaums und Birnbaums vergleicht, und bemerkt, die Verschiedenheit liege nicht nur in den Früchten, in den Aepfeln und Birnen, sondern auch in den Blättern und Blüthen, in Saft und Stamm, endlich in der Wurzel der beiden Bäume, so hat er sich in Beziehung auf die Union die Hände gebunden, denn an eine Union von Apfelbaum und Birnbaum hat noch keiner gedacht. Wir wollen jedoch die Brauchbarkeit des Gleichnisses nicht abläugnen; nur vermissen wir die erforderlichen Restriktionen. Und es ist wohl zu früh, zu unvermittelt, wenn er schon hier die gegenseitige Anerkennung beider Kirchen fordert. Er verwickelt sich dabei in einen Widerspruch, wenn er S. 5. schreibt: „Sowohl die Reformirten als die Lutheraner versündigen sich immer noch durch liebloses und ungerechtes Aburtheilen über die andre Kirche" — und gleich darauf S. 7: „Diese Anerkennung haben die Reformirten den Lutheranern niemals versagt." Die

Frage: Was heißt Union der beiden evangelischen Confessionen? beantwortet der Verfasser also: „Union ist nicht Einheit, nicht Versöhnung, nicht Ausgleichung, nicht Toleranzerklärung, sondern innige Vereinigung zweier vorher getrennten, aber zusammengehörenden Theile zu Einem Ganzen.“ Wir müssen ihm darin entschieden widersprechen. Die Union ist vor allen Dingen zuerst Einheit. Die Einheit der beiden evangelischen Kirchen in ihrem Grundwesen, das überwiegende, durch alle bitteren Reminiszenzen und menschlich forzirten Gegensätze siegreich und unaufhaltsam durchbrechende Gemeinsame, das gerade ist der Grund, ihre Begründung, ihre Wahrheit. Darum ist die Union denn auch zweitens Versöhnung; und ohne Versöhnung, ohne das Gefühl einer erblichen, wenn auch noch so tief liegenden Verschuldung beider Kirchen in der Disunion, und ohne die Erfahrung einer Gnade, welche diese alte Schuld getilgt hat, geschieht die Union nimmer. Indem aber die Union vollzogen wird, wird sie drittens mannigfach zur Ausgleichung; da sind symbolische, rituelle, liturgische und nominelle Verschiedenheiten mit einander auszugleichen; manche kleinlich scheinende Ausgleichung sogar ist nöthig, um der Schwachen willen, welche die Union einschließt. In Beziehung aber auf die Widerstrebenden, auf die beiden Confessionssecten, welche rechts und links von ihr abfallen, wird sie dann viertens auch eine Toleranzerklärung sein müssen; und nur durch diese schließliche Toleranzerklärung wird ihre Reinheit, Freiheit und Unschuld bewahrt. — Das letztere Moment hebt der Verfasser

in Folgendem hervor, indem er die Union unter dem Bilde einer Ehe darſtellt, bei welcher ja von keiner Seite ein Zwang ſtattfinden dürfe. Mit Recht macht der Verfaſſer an dieſem Orte darauf aufmerkſam, wie widerwärtig die Erſcheinung ſei, wenn der gläubige Chriſt in der einen mit denen in der andern nicht kommuniziren ſolle, während er in ſeiner Kirche mit ſolchen communizire, von denen er durch weit wichtigere Gegenſätze geſchieden ſei. Wenn er jedoch in dem Verhältniß der Judenchriſten zu den Heidenchriſten in der apoſtoliſchen Zeit eine Analogie für unſere Union zu finden meint, ſo hat er jenes Verhältniß doch nicht ſcharf genug aufgefaßt. „Die heilige Schrift" (ſagt er S. 19), giebt uns ſelbſt ein höchſt merkwürdiges Beiſpiel einer Union zweier vollkommen gleich berechtigten, und dennoch faſt gänzlich von einander geſchiedenen chriſtlichen Partheien, von denen die eine die Vereinigung ſuchte, ohne auf die Forderung der anderen, zu ihr überzutreten, eingehn zu können. Wir meinen die Vereinigung der Judenchriſten und der Heidenchriſten zu Einer, nicht mehr jüdiſchen oder heidniſchen, ſondern chriſtlichen Gemeine. Da die Judenchriſten von ihrer, von Gott ſelbſt geſtifteten und bisher allein anerkannten religiöſen Eigenthümlichkeit nicht ablaſſen zu dürfen meinten, und darum auch keine Vereinigung mit den Heidenchriſten zulaſſen wollten, ſo traten Apoſtelgeſchichte 15. in der Kraft des heiligen Geiſtes die Apoſtel auf; und verlangten nicht — völliges Nachgeben der einen Parthei; ſie ſuchten nicht — die Partheien äußerlich einander ähnlich zu machen, ſondern

ſie vollzogen, nach Wegräumung der vorhandenen Scheidewand (der Beſchneidung und des Geſetzes), eine auf gegenſeitiger Anerkennung gegründeter Union." — Dieß iſt zu viel geſagt, ſie verhüteten vielmehr die drohende Disunion. Dies iſt ein weſentlicher Unterſchied, den man wohl feſthalten muß, um auch an dieſem Punkte zu ſehen, wie bedeutend die apoſtoliſche Zeit unſere reformatoriſche Zeit überragt. Heidenchriſten und Judenchriſten zuſammenzuhalten war das Schwerſte, was es geben konnte. Es gelang aber der Elaſtizität des apoſtoliſchen Geiſtes, der Liebesfülle der erſten Kirche, der canoniſchen Höhe ihrer Grundgeſinnung. Es war eine Elaſtizität von oben, welche nach der einen Seite die Glaubensepiſtel an die Galater und nach der andern die „ſtroherne Epiſtel" als Gotteswort umſpannte, eine Liebesfülle, welche bekehrte Rabbinen und bekehrte heidniſche Libertins zu einem Abendmahl vereinigte, eine Canonizität, welche eine prophetiſche Schrift mit eben derſelben Gewißheit göttlicher Erkenntniß produzirte und verſtand, mit welcher das „zarte, rechte Hauptevangelium" geſchrieben worden. Dieſes apoſtoliſche Maaß haben unſre Reformatoren nur erreicht in dem gemeinſamen Glaubenspuncte, womit ſie ſich vom Papſtthum losſagten. Das theologiſch myſtiſche Element des Johannes findet ſich bei keinem Einzigen zur Genüge vertreten. Am allerwenigſten aber haben ſie da das apoſtoliſche Maaß, wo ſie mit ihren Differenzen auseinandergehen. Sie hatten weit Geringeres zu vermitteln, als die Apoſtel, aber ſie brachten dennoch die Vermittlung nicht zu

Stande. Die Apoſtel räumten weder dem Jüdiſchen noch dem Heidniſchen eine trennende Gewalt ein über das Chriſtliche, und überließen es den accentuirten Juden- und Heidenchriſten, ſich allmälig als Secten von der großen Chriſtencommunion abzuſondern. Bei den Reformatoren gewannen im Gegentheil die confeſſionellen Differenzen das Uebergewicht über das Evangeliſche. Nichts deſto weniger iſt die Union ihre Glaubensſaat; ſie iſt aus ihrem Tiefſten allmälig hervorgebrochen, weil ſie wahre Gottesknechte geweſen ſind.

Der Verfaſſer giebt weiterhin das Terrain der beiden Kirchen und die verſchiedenen Modificationen ihrer Erſcheinung an. Dabei fällt ſein Blick auch auf die Secten, welche der einen wie der andern anner ſind. Hier nun ergiebt ſich ſchon der charakteriſche Umſtand, daß die lutheriſche Kirche nur zwei bekommt, nämlich die Brüdergemeine und die Neue Kirche (Swedenborgianer), während die Menge der Reformirten Secten „ungeheuer und im eigentlichen Sinne des Wortes unzählbar" iſt. Auf ſeine Behauptung, daß das unaufhörliche Produziren neuer Secten zur Erhaltung des Lebens und der Geſundheit der reformirten Kirche zu gehören ſcheine, werden wir zurückkommen müſſen.

Das Werk des Verfaſſers hat ſich, wie oben bemerkt wurde, die Aufgabe geſtellt, nicht ſowohl die Aehnlichkeiten, als die Verſchiedenheiten der beiden Kirchen darzuſtellen. Dieß geſchieht nun in folgenden Abſchnitten. Zuerſt redet der Verfaſſer von der Verſchiedenheit des Bodens der beiden Reformationen — dann von der Verſchiedenheit des Prinzipes — endlich von der

Verſchiedenheit des reformatoriſchen Verfahrens. Man kann dieſe Punkte zuſammenfaſſen als Urſachen der Verſchiedenheit. Im folgenden iſt dann von den Erſcheinungen der Verſchiedenheit die Rede, nämlich: von der äußeren Erſcheinung der beiden Kirchen, von der innerlichen Frömmigkeit, von der geſchichtlichen Entwickelung der beiden Kirchen und ihrer Theologie, und zuletzt von dem Verhalten der beiden Kirchen gegeneinander. Es ergiebt ſich ſchon aus dieſer Expoſition, daß die Differenzen der Lehre zwiſchen beiden Kirchen überhaupt zu wenig, beſonders aber zu wenig im Zuſammenhang zur Sprache kommen. Von den Differenzen in der Abendmahlslehre iſt erſt ſpät gegen das Ende der Schrift, von den verſchiedenen Faſſungen der Prädeſtinationslehre iſt kaum die Rede. Dieß iſt ein weſentlicher Mangel des Werkes; denn in den charakteriſtiſchen Gegenſätzen der Lehre ſpiegeln ſich am gründlichſten und reinſten die Gegenſätze des kirchlichen Weſens. Doch muß bemerkt werden, daß der Verfaſſer das Grundprinzip in der Eigenthümlichkeit der Lehren beider Kirchen mit Einſicht und Beleſenheit dargeſtellt hat.

Die Darſtellung des verſchiedenen Bodens beider Kirchen enthält viele friſche und belehrende Züge. Die reformirte Kirche erwuchs dieſemnach auf einem Gebiet, wo der religiöſe Zweifel, die claſſiſche Bildung, das Reformationsbedürfniß ſchon längere Zeit gewaltet hatten, wo liberale Tendenzen und demokratiſche Erſcheinungen nicht neu waren. Der Boden der lutheriſchen Kirche hatte entgegengeſetzte Eigen-

thümlichkeiten; es waren streng monarchische Gebiete, in denen auch der Adel und die Kirche noch keinen Widerspruch gefunden hatte, in denen eine entschiedene historische Pietät herrschend war. Der Verfasser verfällt bei dieser Darstellung wie öfter in Consequenzmacherei, wenn er äußert: „immer haben auch die zurückgebliebenen Reformirten in Frankreich die liberale Oppositionsparthei ausgemacht, die französische Revolution ist wesentlich durch die Verbreitung ihrer Ideen, mögen sie nun von dem in Genf gebornen Rousseau, oder aus dem durchaus consequent reformirten Nordamerika hergekommen sein, vorbereitet worden." Die reformirten Ideen gehen nirgend so ohne Weiteres in revolutionäre über; dem Verfasser aber hätte es obgelegen, daß Moment der Entartung gehörig anzugeben. —

Der wesentliche Mittelpunkt unsrer Schrift tritt nun in der Darlegung der verschiedenen Reformationsprinzipien hervor. „Luthers Prinzip war nicht das Formalprinzip der alleinigen Autorität der heiligen Schrift u. s. w, sondern vielmehr das materielle Prinzip: die Grundlehre der Rechtfertigung durch den Glauben an die Gnade Gottes in Christo," zu welchem er auf dem Wege einer langen und gründlichen Erfahrung gekommen war. „Die reformirte Kirche dagegen ging aus von dem positiven Schriftprinzip, von der Anerkennung des Wortes Gottes, als unbedingter Norm und Quelle des christlichen Glaubens und Lebens, oder was im Wesentlichen dasselbe ist, das Streben nach der Verherrlichung Gottes durch unbedingte Unterwerfung unter sein Wort, gegenüber allen andern

Menſchengeboten.“ Es würde zu weit führen, die treffliche Ausführung dieſes Abſchnitts im Einzelnen zu begleiten. Der Verfaſſer reſumirt dieſelbe mit folgenden Worten, welche die Darſtellung des beiderſeitigen Reformationsverfahrens einleiten, deren Mittheilung uns wünſchenswerth ſcheint: „Luthers Reformation war, was deren Gegenſtand betrifft, im Weſentlichen nur eine Glaubensreformation, eine Glaubensverbeſſerung, eine dogmatiſche Reformation der Kirche, von einem beſtimmten Glaubensgrundſatze aus, und zwar vermittelſt der heiligen Schrift, die daher für die Glaubenslehre poſitive Norm geworden iſt, in Bezug auf Sittenlehre, Cultus, Verfaſſung, Zucht und religiöſes Leben überhaupt, nur negative Norm, indem von Allem, was man in der katholiſchen Kirche vorfand, alles der Schrift nicht Widerſtreitende beibehalten, und das Uebrige möglichſt ſchonend umgeändert wurde. In der reformirten Kirche wurde dagegen durch conſequente Anwendung ihres Grundſatzes vollſtändiger Schriftmäßigkeit alles in der Schrift nicht Enthaltende verworfen, die heilige Schrift ward die lebendige Quelle, aus welcher das Chriſtenthum ſelbſt vollſtändig erneuert wurde nach dem Muſter der erſten, apoſtoliſchen Kirche, und die heilige Schrift blieb nicht nur Glaubensnorm, ſondern ward auch objectivbindende Sittennorm, Cultusnorm, Verfaſſungsnorm, und die Reformation daher weſentlich auch eine Sittenreformation, eine Cultus- und Verfaſſungsreformation, und weniger eine Reformation der Kirche als eine Renovation des Chriſtenthums. In Bezug auf die Art und

Weise des beiderseitigen Verfahrens handelte Luther durchaus conservativ, regressiv, defensiv, allmählig; die Reformirten: radical, progressiv, offensiv, durchsetzend; die lutherische Kirche hat das monarchische Prinzip des Widerstandes und der Stabilität, die reformirte das republikanische Prinzip der Bewegung und der Agilität durchzuführen gesucht; jene behielt immer einen kirchlichen Charakter, diese verwischte fast gänzlich ihren kirchlichen Charakter, und behielt nur einen rein biblischen." Von einer Kirche, deren Eigenthümlichkeit ganz besonders in der Presbyterialverfassung und Kirchenzucht erblüht ist, läßt sich das zuletzt Gesagte nur mit großer Einschränkung behaupten. Es ist übrigens merkwürdig, wie die reformirte Kirche in ihrer Flucht vor dem historisch Getrübten in der kirchlichen Entwickelung dennoch dem (biblisch) Historischen oder Temporellen, namentlich in der Vermengung des alttestamentlich Positiven mit dem Neutestamentlichen, mehrfach wieder in einem Sinne verfiel, der ihr trotz ihres idealen Zuges gegen die freie Idealität des christlichen Geistes, und die Fülle seiner Lebenstriebe eine bornirte Abgeschlossenheit mittheilte, welche durch ihren demokratischen Charakter, die vielfach erscheinende Unterordnung ihrer chorführenden Geister unter die Stimmung der Gemeinen bis auf den heutigen Tag erhalten, und selbst zum drückendsten Stabilitätswesen wurde, während die lutherische Kirche bei einer größern historischen Pietät in mehrfacher Beziehung eine reichere christliche Idealität gewann, indem sie nicht an die biblisch-historischen Momente kirchlicher Gestaltung gebunden blieb.

Weiterhin bleibt uns nur noch Raum für einzelne Bemerkungen. Indem der Verfaſſer von der eigenthümlichen Erſcheinung der beiden Kirchen redet, ſagt er im Verhältniß der reformirten Kirche zu ihren Sekten: „Wir müſſen nun aber bei allen bedeutenderen Secten ſowohl ihre reformirte Eigenthümlichkeit, als ihr Verhältniß zur reformirten Kirche zu ergründen, und darzuſtellen ſuchen, und vorzüglich nachweiſen, wie ſie durch nur noch conſequentere Durchführung des gemeinſamen poſitiven Schriftprinzips, und durch Feſthaltung einer einzelnen, aus der heiligen Schrift entnommen Wahrheit entſtanden ſind.“ Aehnliche Aeußerungen kehren öfters wieder. Sie beweiſen, daß der Verfaſſer den ſpezifiſchen Unterſchied zwiſchen der reformirten Kirche und ihren Secten nicht gefunden hat, daß ſie ihm gerade in den Secten culminirt. Wäre dieſe Darſtellung gegründet, ſo hätte die lutheriſche Kirche Recht, die Union mit dieſer Kirche von ſich zu weiſen. Aber darin unterſcheidet ſich die reformirte Kirche von ihren Secten ſpezifiſch, daß ſie die heilige Schrift als ein Ganzes zuſammenfaßt, deſſen Theile ſich Eins durchs Andre auslegen, das nach der Analogie des Glaubens ausgelegt werden muß. Dieß iſt der katholiſche, lutheriſche, oder kirchliche, entſcheidende Glaubenspunkt, mit welchem die reformirte Kirche zur Schrift kommt, und die Schrift auslegt. In der Kraft dieſer Glaubensanalogie hat ſie die ſchwerſte Anfechtung, die münzeriſche Vermengung des Alten mit dem Neuen Teſtamente immer mehr entſchieden überwunden, obwohl ſie ſich mehrfach durch dieſelbe verſchuldete. Vermöge

der Glaubensanalogie hat ſie die Kindertaufe feſtgehalten (weil die Kinder im alten Bunde beſchnitten wurden, weil ſie ſowohl als die Alten in den Bund Gottes gehören, weil Chriſtus geſagt hat: laſſet die Kindlein zu mir kommen) obwohl ſie keine ausdrücklichen Beweisſtellen für die Kindertaufe im Neuen Teſtamente vorfand. Die Secten entſtanden aber gerade dadurch, daß ſie dieſes kirchliche Band, die Analogie des Glaubens aufgaben, und z. B. nach einem Spruch der Bibel die Eidesleiſtung verweigerten ohne Rückſicht darauf, daß Chriſtus an einer andern Stelle ſelber den Eid leiſtet. Es iſt demnach auch falſch, wenn der Verfaſſer der reformirten Kirche einen vorherrſchend unkirchlichen, aber entſchieden bibliſchen Charakter zuſchreibt (S. 210); abgeſehen davon, daß dieſe beiden Prädikate einander ſelbſt widerſprechen.

Wenn der Verfaſſer behauptet, daß die lutheriſche Kirche das myſtiſche Element im Chriſtenglauben bilde und erhalte, während die reformirte Kirche nach ihrem entſchieden nüchternen Verſtande niemals Myſtiker erzeugt habe, ſo müſſen wir Beiſpiele, welche er anführt, näher beleuchten. Er nennt auf der lutheriſchen Seite: Weigel, Böhme, Gichtel, Arnd, Arnold, J. Gerhard, Oetinger, Hahn. Weigel behielt ſeine Theoſophie während ſeiner Lebenszeit ſtill für ſich. Jacob Böhme iſt aus ſeiner lutheriſchen Confeſſion durchaus nicht zu erklären. Ein chriſtliches Genie von ſeiner Größe und Tiefe hat ſeine Wurzeln mindeſtens in der ganzen Kirche. Gichtel ließ die Reformirten in Holland an ſeinem Myſticismus participiren. Arnd wurde

von der lutherischen Orthodoxie lebhaft desavouirt. Arnold wollte wenigstens selber seine tiefere Richtung nicht der Orthodoxen Kirche verdanken, sondern hielt es lieber mit den Secten. Lassen wir den einzelnen, minder bedeutenden J. Gerhard stehn; Oetingers Studien aber zeugten keineswegs von lutherisch confessioneller Richtung und Gebundenheit. Der Verfasser nennt reformirter Seits Tersteegen, und sucht auch diesen zu streichen, indem er sagt: „der einzige reformirte Mystiker Tersteegen fand für dieses, sein subjectives Bedürfniß in der reformirten Kirche durchaus keine Befriedigung, und wandte sich daher zu den edlen Mystikern der katholischen Kirche." Schwerlich ist hiermit etwas irgend Genügendes über Tersteegen gesagt. Tersteegen überragte die reformirte Confession, wie Böhme die lutherische, nicht mit derselben speculativen Kraft, aber mit einer tieferen Innigkeit des christlichen Gemüthlebens. Er kam zum seligsten Genuß der Allgegenwart Gottes; was immer die tiefste Frucht des innern Christenlebens und christlichen Erkennens heißen mag. Das er katholische Mystiker las, das machte ihn durchaus nicht erst zu einem Mystiker. Beispielsweise wollen wir nun die reformirte Linie der christlichen Mystiker in etwas verstärken, indem wir nennen: Tersteegen, Lampe, Stilling, Lavater, Menken u. s. w. Wir wollen aber kein Gewicht darauf legen, denn wo die christliche Mystik anfängt, da fängt auch gewiß die Union an. Endlich ist es doch ein Charisma des tiefen, deutschen Gemüthes, daß es unter dem Walten des Geistes lutherische Pietät und Ruhe liebt und nicht

in die Verstandesconsequenzen und praktischen Wege des schweizerischen, französischen, holländischen und brittischen Geistes hinübereilt. Und in sofern hat allerdings die lutherische Kirche einen größern Ruhm christlicher Mystik. Dasselbe gilt noch mehr vom Kirchengesange. „Wir sind, sagt der Verfasser, zu einem der herrlichsten Vorzüge der lutherischen Kirche gekommen. In ihr hat nämlich die christliche Frömmigkeit, von Luther „dem Vater und Meister der evangelischen Liederkunst und des deutschen Gesanges" beginnend, den unermeßlichen Schatz der herrlichsten Kirchenlieder erzeugt." Der Verfasser giebt diesen Schatz zu 70,000 Liedern an. Es ist nicht zu bezweifeln, daß er in kurzer Zeit zu 100,000 heranwachsen wird. Es ist aber bald an der Zeit, daß man die Reimereien in Abzug bringt, um auf den Kern zu kommen. Er bleibt immer ein großer Schatz. Was Luthers Lieder insbesondere anlangt, so rechnet man ihm gewöhnlich die Ueberarbeitungen altkatholischer Lieder, z. B. Mitten wir im Leben sind — Gelobet seist Du Jesu Christ u. s. w. mit an. Es versteht sich, daß er auch nach diesem Abzuge der große Meister im Kirchengesange bleibt. Von den reformirten Liederdichtern sagt der Verfasser: „Es sind vorzüglich Neander, Lampe, Tersteegen und Lavater, von welchen Neander in enger Verbindung mit dem lutherischen Spener stand, und in lutherischer Weise dichtete, Tersteegen seine Poesie nach nicht reformirten Mystikern bildete u. s. w. Hier geht die Consequenzmacherei in der That bis zur gedankenlosen Willkür. Könnte man nicht an einer an-

dern Stelle mit demselben Rechte urgiren, daß Spener, den ebensowohl wie Arnd die lutherische Orthodoxie nicht anerkennen mochte, mit Reformirten in enger Verbindung gestanden? Neander soll in lutherischer Weise gedichtet haben. Etwas geschmacklos hat er freilich gedichtet, dieß ist aber keineswegs lutherische Weise; tiefes poetisches Gefühl aber bricht durch die mangelhafte Form hindurch, das hat er nicht von andern; Einzelnes ist augenscheinlich reformirt confessionell. Tersteegens Poesie übrigens ist durchaus originale Lyrik des christlichen Gemüths; es finden sich Verse bei ihm, die, was Simplizität, Zartheit und Innigkeit anlangt, einen Goetheschen Klang haben; diesem Dichter hat nur eine größere Ausbildung gefehlt, und eine größere Würdigung gebühret ihm noch jetzt.

Was der Verfasser über die differenten Fassungen der Abendmahlslehre sagt S. 258 u. f. f., ist völlig ungenügend, denn er fällt eigentlich nur das Urtheil, daß die eine Parthei vielleicht zu viel, die andere vielleicht zu wenig glaube. In derselben Aeußerlichkeit ist das folgende gehalten: „Es scheint jedoch allerdings, daß überhaupt mit dem Umfange einer Kirche auch der Umfang ihres Glaubens in grabem Verhältniß steht, denn unstreitig glaubt die große katholische Kirche am meisten, und die kleineren Sekten am wenigsten u. s. w." Hier wäre es wenigstens ein geringer Nothbehelf gewesen, den Unterschied von multa und multum geltend zu machen. — Der Verfasser rechnet Seite 272 zu der Schattenseite der lutherischen Kirche das Aufflackern antinomistischer Aeußerungen

mit Recht; wenn er aber die Behauptung des Flacius, die Erbsünde des Menschen sei Substanz, anführen wollte, so mußte er auch bemerken, daß die lutherische Kirche diesen häretischen Ausdruck bekämpft und von sich ausgestoßen habe, was nicht geschehen ist. — Wenn in der Darstellung der theologischen Eigenthümlichkeiten beider Kirchen die reformirte Theologie dem Verfasser zuletzt als eine ganz bedeutungslose schwindet der Blüthe lutherischer Theologie gegenüber, so hat er wenigstens hier den früher zu Gunsten reformirter Gläubigkeit in der neueren Zeit citirten Schleiermacher vergessen; und sehr mit Unrecht, denn er wiegt leicht ein Dutzend gewöhnlicher rationalistischer Theologen der lutherischen Kirche auf, oder mit andern Worten: er bildet einen Wendepunkt in der neuern Theologie vom Unglauben in den Glauben, von der Flachheit in die Tiefe. Doch sind wir weit entfernt davon, dieß der reformirten Kirche ausschließlich anzurechnen. Die neuere deutsche Theologie hat Anregungen von Plato, Philo und Spinoza, zum mindesten hat sie den ganzen Segen der Union. Sie hängt zusammen mit der philosophischen Entwickelung des deutschen Geistes, die man jedenfalls nicht als eine confessionelle betrachten kann. — In dem letzten Abschnitt: von dem Verhalten der beiden Kirchen gegen einander wandern wir durch ein trauriges Gebiet; die Sünden der Väter werden mit lobenswerther Freimüthigkeit zur Sprache gebracht. Doch beschließt der Verfasser diese Wanderung mit Worten der Versöhnung und des Friedens. Mannigfach hat er uns Licht und Schatten gezeigt

auf beiden Seiten, die Liebe zu beiden Kirchen hat er in vielfach hin und her gewendeter Erkenntniß und Anerkennung beurkundet; und so ist der Segen beider Kirchen in seinem Werke. —

Dasselbe läßt sich von dem zweiten Werke nicht sagen. Dr. Rudelbach hat seine Schrift dem dänischen Theologen Grundtvig dedicirt. Wenn man voraus weiß, wie in Grundtvigs Weltchronik die reformirte Kirche behandelt wird, so nimmt man ein Werk, was zum Theil ihre Interessen betrifft, unter einem solchen Patronat mit einiger Besorgniß zur Hand. Freilich, das Präjudiz für den christlichen Ernst, und die dem Glauben geweihte Gelehrsamkeit des Verfassers sollte wohl hinreichen, diese Besorgniß niederzuhalten. Allein das Werk rechtfertigt sie dennoch. Grundtvig scheint dem Christenthum durch das Lutherthum, und dem Lutherthum durch einen „stark prononcirten Danismus" zu Hülfe kommen zu wollen; in dieser Tendenz hat er neben den Reformirten auch manche Lutheraner etwas herabgesetzt, z. B. die deutschen Mystiker, abgesehen von der Degradation der größesten deutschen Dichter, nicht nur nach christlichem, sondern auch nach allgemein kritischem Maasstab. Sein Einfluß auf Rudelbach ist nicht zu verkennen. Dieser Einfluß tritt in dem Urtheil über die Reformatoren der reformirten Kirche hervor, die nach dem Urtheile des Letzteren am Glauben Schiffbruch gelitten haben; auch wohl in dem Urtheile über Spener, welcher recht seltsam als der „tüchtige Schüler des großen (nämlich antireformirten) Dannhauer" belobt wird. In Rudelbachs Schrift ist

der Grundton der chriſtlichen Wahrheit nicht zu verkennen, aber der Blick der Erkenntniß erſcheint bereits ſtark umflort von den Benebelungen eines bitteren, ſectireriſchen Zelotismus. Die Sprache iſt gewandt und kräftig, allein der Styl leidet an überflüſſigem Pathos und breiter Wortfülle; und wohl hätte die Schrift ohne ſonderlichen Verluſt an Gedanken auf einen weit geringeren Umfang reducirt werden können. Die ausgezeichnete Seite der Schrift iſt ohne Zweifel ihre reiche Beleſenheit und hiſtoriſche Gelehrſamkeit; der Verfaſſer beſchränkt ſich aber auch in dieſer Beziehung nicht auf das zur Sache Gehörige, ſondern er theilt uns in ſeinen Citaten, namentlich in den Noten Vieles mit, was mehr auf ſeine Gelehrſamkeit als auf den Hauptgegenſtand der Verhandlungen ein Licht wirft. Seine Schrift iſt entſchieden gegen die „preußiſche" oder gegen die „neudeutſche" Union gerichtet. Sie müßte alſo in ſofern für eine unio absorptiva ſich erklären, in welcher die Reformirten das lutheriſche Bekenntniß annehmen, das reformirte aufgeben. Allein auch dieſe Union ſpricht den Verfaſſer nicht ſonderlich an. Für ſeinen Standpunkt ſind Kirche, Lutherthum und Rechtgläubigkeit identiſch. Nun kann man ſich dieſen Standpunkt behauptet denken von Eiferern, welche durch entgegengeſetzte Stimmungen weit aus einander gehn. Das ſtrengſte Lutherthum dieſer Faſſung wird in der Stimmung des chriſtlichen Wohlwollens gerade von einem lebhaften Unionstrieb beſeelt werden; dieſer wird ſich als Bekehrungstrieb äußern. So entſteht die Förderung der unio absor-

ptiva. Iſt aber die dogmatiſche Abgeſchloſſenheit in confeſſionelle Moroſität verſunken, ſo bildet ſich eine abſtoßende Stellung, welcher es um die Union in keiner Weiſe ſonderlich zu thun iſt, weil mit ihr der Genuß der bitterſüßen Affekte des Separatismus wieder verloren gehen würde. Mit einer ſolchen Stimmung erſcheint das vorliegende Werk behaftet, wenn ſie auch von freieren chriſtlichen Regungen und Aeußerungen mehrfach durchbrochen iſt.

Zuerſt verkündigt der Verfaſſer in einer längeren Einleitung die Grundideen, die Stellung, den Gang und Ausgang ſeines Werkes. Hier entfaltet ſich am reichlichſten der Pathos des aufgeregten Eifers. Salbungsvolle Worte, verheißungsreiche Bibelſprüche, welche an ihrem Orte mit univerſeller Kraft das Reich Gottes umfaſſen, werden hier ſchief und widerwärtig gebraucht, um der großen Selbſtbeſchränkung des charakteriſirten confeſſionellen Eifers Vorſchub zu leiſten. Der Verfaſſer beabſichtigt eine Apologie der lutheriſchen Kirche zu liefern, und mit dieſer zugleich den Beweis zu führen, daß die neudeutſche Union nichts anders ſei, „als ein Ausbruch der Glaubenskrankheit der Zeit.“ Zu dem Ende will er in hiſtoriſcher Expoſition die zwieſpaltige Richtung ſowohl in den reformatoriſchen Regungen des Mittelalters, als in den Differenzen zwiſchen der „deutſchen“ und „ſchweizeriſchen“ Reformation darſtellen, und nachdem er die dogmatiſche Kritik der Differenzen ſowohl, als der älteren Unionsverſuche vollzogen hat, zur Darſtellung und Beurtheilung der neueſten Unionsverſuche übergehen.

Der Verfaſſer macht uns zuerſt in einer Reihe von Kapiteln mit den Wurzeln, mit den hiſtoriſchen Anfängen der beiden Reformationen bekannt. Es regten ſich in der Zeit des Mittelalters verſchiedenartige Kräfte, welche auf den Kampfplatz traten. Aber in dieſen Kräften ſelbſt lag eine zwieſpaltige Richtung, die keine Uebereinkunft über irgend ein formales Prinzip (wie hier das des freien Schriftgebrauches) zuſammen führen konnte, und die, je weiter ſie ſich fortbewegten, deſto mehr die Grundverſchiedenheit offenbaren mußten, wenn nicht die eine von der andern ganz überwältigt ward. „Verhehlen wir es uns nicht, die deutſch-nordiſche Reformation trug einen ganz anderen Charakter, und bildete ſich ganz verſchieden aus von der ſchweizeriſchen (damit wir nun einmal beide Tendenzen unter dem herkömmlichen Namen zuſammenfaſſen) und der durch dieſe weiterhin mehr oder weniger infizirten franzöſiſchen und engliſchen.“ Man ſieht, wie unbequem es dem Verfaſſer iſt, daß die Geſchichte nun einmal auch der „ſchweizeriſchen Tendenz“ den Ehrentitel der Reformation bewilligt hat. Er unterſcheidet nun in der Oppoſition, welche ſich ſchon frühe in der römiſchen Kirche ausbildete, „die reine vorreformatoriſche Richtung,“ wie ſie z. B. in Claudius von Turin, Anſelm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, in den Waldenſern u. ſ. w. zur Erſcheinung gekommen, von einer „mehr oder weniger mit häretiſchem Streben und Charakter auftretenden,“ vorreformatoriſchen Tendenz, welche er im Allgemeinen als die manichäiſch-albigenſiſche bezeichnet. Das Vorhan-

denſeyn der doppelten Linie, einer kirchlichen und häretiſchen, iſt eine unbeſtreitbare Thatſache. Schwierigkeit war es, die beiden Reformationen unbedingt an dieſe beiden Linien anzuknüpfen, ſo klar auch im ganzen Entwurf des Werkes dieſe Tendenz liegt, die ſich auch durch mannigfache Aeußerungen kund giebt, die Tendenz nämlich, die reformirte Kirche ſchon auf dem Boden des Mittelalters zu richten, ihre Urſprünge durch die Hinweiſung auf ihre ketzeriſche Genealogie zu verdächtigen. An der entſcheidenden Stelle ſieht ſich der Verfaſſer genöthigt zu dem folgenden Geſtändniß: „Blicken wir aber nun auf jene zwei, aus dem Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert hinüberſtrömenden Grundrichtungen mit reformatoriſcher Tendenz zurück, ſo iſt ja keine Frage, daß alles, was von den Anabaptiſten, Antitrinitariern und ähnlichen Sekten und Sektenhäuptern ausging, der zweiten, der offenbar häretiſchen, dem Glauben und der Kirche widerſprechenden, anheimfällt; auch waren darüber die deutſchen und ſchweizeriſchen Reformatoren nicht verſchiedener Meinung, obgleich wiederum nur die einen mit vollem Recht es von ſich ausſchieden, die andern nicht.“ Man ſieht, wie ſchwer dem Verfaſſer ſein Geſtändniß geworden iſt, er beſtreitet der reformirten Kirche das Recht, das Häretiſche von ſich auszuſtoßen, während er des vollen Rechtes der lutheriſchen Kirche, jene, die das Häretiſche abgewieſen, von ſich zu ſtoßen, gewiß iſt. Aber fragt er dann, wo iſt nun der wahre Platz für die ſchweizeriſche Reformation? Die Wahrheit iſt: „keiner von beiden beſchriebenen Richtungen

gehört sie ganz an, sondern sie ist infizirt von der ersteren, und deshalb von der letzteren nie als wahrhaft reformatorisch anerkannt und aufgenommen worden." Einstweilen steht diese Behautung da als eine unerwiesene, schroffe Verketzerung. Den historischen Zusammenhang hat der Verfasser nicht im mindesten nachgewiesen. Gerade an diesem Punkte, wo seine genetische Darstellung mit der größten Sorgfalt die Verknüpfungen, die Art und Weise, den Grad, die Momente der ketzerischen Ansteckung oder theilweisen Abstammung angeben sollte, zieht er sich hinter die stolze Voraussetzung zurück, daß ihm seine Leser diese dreiste Verurtheilung einer Kirche einstweilen wenigstens aufs Wort glauben müssen. Dadurch ist nun aber auch die ganze Mühe der bisherigen Deduktion verloren, und zu einer Spiegelfechterei mit historischen Scheinbeziehungen geworden. Freilich findet sich bald nachher der bedenkliche Umstand, daß Carlstadt „die alte manichäische Auslegung der Einsetzungsworte des heiligen Abendmahls, nach welcher τοῦτο nicht auf die dargereichten Elemente, sondern auf den Leib des Herrn, der vor den Jüngern saß, gehen sollte," wieder vorgetragen hat, und daß dennoch die Schweizer diesen Mann „sofort als Fleisch von ihrem Fleisch anerkannten und in Schutz nahmen." Er kann auch hier nicht umhin, zu gestehen, daß Zwingli über Carlstadt geurtheilt, „seine Worte seien nicht recht nach der Sachen Hoheit eingerichtet;" und fast muß man besorgen, der Umstand allein bleibe ihm anstößig und bedenklich genug, daß die Schweizer den armen Vertriebenen, eben weil er

Fleiſch von ihrem Fleiſche war, nach dem Gebot: entzeuch dich nicht von deinem Fleiſch — gaſtlich aufgenommen, wenn man erwägt, daß er durch das ganze Buch hindurch alle Aeußerungen der altlutheriſchen Polemik und des altlutheriſchen Verfahrens gegen die Diſſentirenden nur beloben kann. Weiterhin erſcheinen ihm die liturgiſchen Maaßregeln der Schweizer nur als Bilder- und Altarſtürmerei, und es fällt ihm unangenehm auf, daß „überall die Obrigkeit als die rechte, und das Evangelium als die linke Hand erſcheint.“ Wenn er jedoch dabei bemerkt: „Schon 1520 hatte die Obrigkeit zu Zürich das Predigen über die Evangelien und apoſtoliſchen Briefe freigegeben,“ ſo finden wir hier ja einſtweilen nur das Evangelium als die rechte Hand wirkſam, und die Obrigkeit beſcheidet ſich für's Erſte als die ruhende Hand jene wirkſame nur nicht zu binden. Hat der Verfaſſer andeuten wollen, die reformirte Kirche ſei nur durch bahnbrechende Hülfe der Obrigkeit entſtanden, ſo hat er ſich an die Entſtehung der reformirten Kirche in Frankreich und Deutſchland ſchlecht erinnert; an die rechte Hand der Obrigkeit aber, wie ſie im hohen Norden zu Gunſten des Lutherthums wirkſam war, hat er noch weniger gedacht. In Beziehung auf die Deduktion des Verfaſſers müſſen wir es noch für einen glücklichen Umſtand halten, daß die Obrigkeit in der Schweiz bei der Reformation mit thätig war, andernfalls wäre die Verkettung dieſer Tendenz mit der manichäiſch-albigenſiſchen Linie noch leichter zu vollziehen geweſen.

Der Verfaſſer unterſcheidet zwiſchen den prinzipiellen und den fundamentellen Differenzen der beiden Kirchen. Ihre prinzipiellen Differenzen findet er in der verſchiedenen Auffaſſung der Macht des göttlichen Wortes, des Verhältniſſes des Geiſtlichen und Leiblichen im Reiche Gottes, und der Bedeutung und Handhabung des Schriftprinzips. Der erſte Unterſchied, welcher die Bedeutung des Wortes Gottes und die Macht deſſelben, ſo wie das Verhältniß des inneren und äußeren Wortes betrifft, bedingt nach dem Verfaſſer alle übrigen. Nachdem er von der ſchöpferiſchen Macht des Wortes Chriſti geredet hat, ſagt er: „Dieſe Macht des Wortes unſers Herrn Jeſu Chriſti iſt aber dieſelbe, wenn wir es nach ſeinem Geheiß wiederholen; es rufet ihn in unſere Mitte u. ſ. w. — Den Gegnern macht er den ſchweren Vorwurf: „ſie konnten das geſprochene und gepredigte Wort nicht für die Geneſis des Glaubens halten, und indem ſie ſo den kirchlichen Grund verließen, wurden ſie immer mehr auf die ſchwärmeriſche Meinung vom inneren Worte hingetrieben, das losgeriſſen von der Fülle der Offenbarung Gottes nur ein Schemen iſt.“ Der Verfaſſer weiß zwiſchen dem äußeren und inneren Worte nicht zu unterſcheiden. Nach ihm iſt das Wort der Rechtgläubigkeit an ſich ſchon das Wort des rechten Glaubens, und eine Formel der Wahrheit muß mit derſelben Kraft wirken, wenn ſie ein todter Liturg ableiert, wie das feurige Schrift- und Glaubenswort, wenn es aus der bewegten Seele eines Gläubigen ertönt. Darum hat auch der Meiſter der Orthodoxie, Abraham

Colovius, welcher täglich ſoll gebetet haben: imple me domine odio haereticorum — eine ſo hohe Stellung in ſeinem Buche erhalten über Spener und Calixt und andere „tüchtige" Leute hinaus. Dieſer Mangel an Unterſcheidung zwiſchen dem Buchſtaben und Geiſt iſt eben der Aberglaube, den die überlutheriſchen Eiferer dem Lutherthum vielfach aufgedrungen haben. Die Gegner aber beſchuldigt er fälſchlich, ſie ſeien auf die ſchwärmeriſche Meinung vom inneren Worte hingetrieben worden. Der Glaube an das innere Wort wird nur dann ſchwärmeriſch, wenn das äußere verachtet wird. Dieſen Vorwurf wird man aber gegen Zwingli und Oekolampad, welche als eifrige Prediger das Wort ihr Leben lang verkündigt haben, ſchwerlich deswegen erheben können, weil der Aberglaube ihrer Zeit ſie nöthigte, zwiſchen dem inneren und äußeren Wort zu unterſcheiden. Wenigſtens beweiſen die Citate des Verfaſſers nicht, was ſie beweiſen ſollen. Der Ausſpruch Oekolampads: „was die äußerlichen Worte über das Getön haben, das haben ſie von dem innerlichen Gemüthe und vom inneren Worte — beweiſt gerade, wie ſie wohl verſtanden, beide Seiten des lebendigen Wortes Gottes in ihrer Einheit zuſammenfaſſen. Gerade dieſelbe Art des Vorwurfs begegnet uns wieder bei der zweiten prinzipiellen Differenz, betreffend das Verhältniß des Geiſtlichen und Leiblichen in der Kirche. Den Reformirten wurde, behauptet er, „das Geiſtliche der Offenbarung allein das von aller Realität Erfüllte. Das Leibliche aber das von aller Welt Entblößte." Wenn dieſe Behauptung Grund hätte, ſo hätten ſie

ſchwerlich das heilige Abendmahl als Sacrament beibehalten, und treulich geſpendet und genoſſen. Freilich die Realität des Leiblichen war ihnen das Geiſtliche, und nicht wiederum ein myſteriös Leibliches. Er behauptet ferner, ſie hätten die Waſſertaufe der Geiſtestaufe entgegengeſtellt. Umgekehrt wohl haben ſie die Geiſtestaufe geltend gemacht, gegen die Vorausſetzung von der Allgenugſamkeit der Waſſertaufe. Wer die chriſtliche Waſſertaufe unter allen Verhältniſſen für die erſcheinende Seite der unauflöslich mit ihr verbundenen Geiſtestaufe betrachtet, für den hat Carl der Große ein großes Pfingſtfeſt geſtiftet, als er die Sachſen zu hunderten zuſammen zwangsweiſe taufen ließ. Wenn nun auch in dieſem Punkte die Reformirten, um den Aberglauben ihrer Zeit zu bekämpfen, ſtreng unterſchieden zwiſchen der Waſſertaufe und Geiſtestaufe, haben ſie darum nach dem Vorwurf des Verfaſſers „keine Ahnung gehabt von dem Compler des Geiſtlichen und Leiblichen?“ Haben ſie „in falſchem Spiritualismus das Leibliche vernichtet, und ſomit das Geiſtliche verflüchtigt?“ Sogar die Kindertaufe haben ſie im Kampfe gegen die Anabaptiſten behauptet; noch viel weniger alſo haben ſie die Waſſertaufe überhaupt abgeſchafft, das Leibliche vernichtet. Sie haben unterſchieden zwiſchen dem Leiblichen und Geiſtlichen, ohne Beides zu ſcheiden, geſchweige denn die Scheidung zu fixiren. Solche Unterſcheidungen aber, ſelbſt bis zur momentanen Scheidung geſteigert, könnte ein unbefangener Chriſt auch in der Heilsgeſchichte und in den Worten des Heils finden. Am

Kreuze wird das edelste Leibliche bis in den Tod vernichtet, wird aber dadurch das Geistliche verflüchtigt? Der Heiland spricht vielmehr: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist. Und von seiner Himmelfahrt sagt er zum Voraus: wenn ich nicht hingehe, so kommt der Tröster nicht zu euch. Die leibliche Erscheinung muß hier verschwinden, damit der Geist komme. Solche Momente durchbrechen die Heilsgeschichte, damit das Leibliche nicht vergöttert werde. Darum ist auch die Auferstehung an das Ende der Welt, in die Vollendung der Gerechten verlegt, weil es so schwer ist, das Geistliche im Leiblichen mit geistlicher Reinheit festzuhalten, ohne dem Dienste des Leiblichen abergläubisch zu verfallen. Darum übt auch der Tod einstweilen seine altbekannte, stille, reformirende Bilderstürmerei durch die ganze Welt, nach Gottes Geheiß, nachdem dem Complex zwischen dem Leiblichen und Geistlichen sein Recht geschehen ist. Sollten sich wohl nach dem Theorem des Verfassers durch den Spiritualismus dieses Gottesboten die Geister verflüchtigen? Bei alle dem läugnen wir nicht eine gewisse Einseitigkeit und Beschränktheit der Reformirten in der Würdigung der Verleiblichungen der göttlichen Verheißung. Aber deswegen sind sie nicht mit dem Verfasser einer „feuchtigen Theorie" zu beschuldigen; eben sowenig als man Luthers accentuirte Beibehaltungen mit der Theorie von dem deus in pyxide verwechseln darf. Wenn Luther von der Beseitigung der Bilder sagte: noch nicht! obschon er die Ueberzeugung hatte, daß sie schädlich wirkten, so hatte in diesem Falle er den spiritua-

liſtiſchen Standpunkt, in dem er die geiſtliche Ueberzeugung nicht durch angemeſſene Schritte verleiblichte, und bei alle dem hatte er doch nicht die ideal freie, chriſtliche Anſicht von dem göttlichen Berufe der chriſtlichen Malerkunſt für die Erbauung mündiger Chriſten gewonnen. Dem zweifelnden „Noch nicht" hätten die Reformirten mit gutem Grunde ein gläubiges: „Einſt wieder" entgegenſetzen können, wenn ſie nicht auch in ihren Abſchaffungen ſich einſeitig fixirt hätten. Als die dritte prinzipielle Differenz bezeichnet der Verfaſſer die verſchiedene Anwendung des Schriftprinzips. „Die formelle Uebereinſtimmung über die Zuläſſigkeit dieſes Princips, ſagt er, kann keine Glaubenseinigkeit hervorbringen, die nur dann entſteht, wenn die Glaubensregel hinzutritt, und ſowohl den irrenden Sinn zügelt, als den ſuchenden leitet, und den ungewiſſen gewiß macht. Zuvörderſt heiſcht nun die Gerechtigkeit das Geſtändniß von uns, welches die unbefangene Betrachtung des Streites ergiebt, daß hierüber im Allgemeinen und vom Anfang an zwiſchen Luther und ſeinen Freunden auf der einen, Zwingli und Oekolampad auf der andern Seite keine augenfällige Uneinigkeit obwaltet. Gewiß iſt es wenigſtens, daß Oekolampad mitten in der Hitze des Kampfes auf das einmüthigſte Zeugniß des chriſtlichen Glaubens von Alters her ſich berief, und alles Ernſtes einen Glaubensartikel zu ſeinem Schutze vorhielt, u. ſ. w.; gewiß iſt es, daß das Helvetiſche Bekenntniß vom Jahre 1536 mit hellen und klaren Worten lehrt: die Schrift müſſe durch ſich ſelbſt erklärt werden, doch ſo, daß

die Glaubenslehre uns leite und steure u. s. w." — Der Verfasser hätte noch Vieles dieser Art anführen können und gerade dieser Charakterzug mußte ihm als das entscheidende Merkmal der Kirchlichkeit der reformirten Kirche erscheinen. Statt dessen sucht er sofort die Bedeutung seines Geständnisses zu entkräften durch die Bemerkung, Zwingli und Oekolampad hätten sich zu solchen Prinzipien bekannt, die consequent ausgeführt nicht nur die Gewißheit der Schriftauslegung nach der Glaubensregel, sondern den Organismus des Glaubens selbst gefährdeten. Mit diesen und ähnlichen Consequenzmachereien von seinen unklaren Voraussetzungen ausgehend, sucht der Verfasser also die Zugeständnisse, welche ihm der historische Thatbestand abgenöthigt hat, zu reclamiren. Wir wollen jedoch hier bei seinen Concessionen uns beruhigen, um so mehr, da er sie selber als Geständniß bezeichnet hat.

Wir hätten nun den Verfasser bei seiner Darstellung der fundamentellen Differenzen zwischen beiden Kirchen, und weiterhin durch die ganze Schrift zu begleiten, wenn dazu der Raum geblieben wäre, oder wenn wir nicht glauben müßten, durch das bisherige seine entschiedene Befangenheit hinlänglich erwiesen zu haben. Diese Befangenheit tritt in der Folge noch stärker hervor. Für ihn hat die dreihundertjährige Entwickelung beider Kirchen nichts Versöhnliches eingetragen. Er ist überall mit dabei auf der einen Seite. Der alte Groll gegen die Schweizer lebt in seinem Werke frisch wieder auf, besonders der arme Zwingli wird übel mitgenommen. Der Verfasser construirt das

reformirte Bekenntniß mit Vorliebe aus auffallenden Privatäußerungen Zwingli's, Calvins und Anderer, obschon er nicht läugnen kann, daß sich dasselbe in den meisten öffentlichen Confessionen sehr geläutert über solche Privatäußerungen erhoben habe. Diese Methode der Polemik hat man in der neueste Zeit dem Symboliker Möhler, der sie zu Gunsten des Katholicismus, und namentlich auf Luthers Kosten angewendet, zum schweren Vorwurf gemacht; wovon der Verfasser keine Notiz genommen zu haben scheint, da er nach Möhlers Vorgang die Bekenntnißschriften nach den Privatäußerungen der Reformatoren ausgelegt wissen will.

Er nimmt Notiz von den Scheltworten der Reformirten, nicht also von den Scheltworten seiner Partei; so daß man über den glücklichen Wetteifer beider Theile in dieser unseligen Meisterschaft nicht ins Klare kommt. Wenn die Lutheraner einmal nachgeben, so ist es die Klugheit der Gerechten, geben die Reformirten nach, so ist es fleischliche Politik. Sogar die gehässigen Insinuationen, welche der leidenschaftliche Kampf erzeugte, läßt er auf der lutherischen Seite für schlagende Argumente gelten. Die Reformirten pochten besonders auf die Bibelstelle: der Geist ist es, der da lebendig macht, das Fleisch ist kein nütze. Da nun zunächst von dem Leibe Christi die Rede war, so mußten nach Luthers leidenschaftlicher Wendung die Reformirten gesagt haben: das Fleisch Christi sei kein nütze. Daß Luther im Gedränge des Kampfes auf eine solche Replique kommen mochte, mögen wir dem großen Glau-

benshelden, der auf dem Todtenbette gegen Melanchthon äußerte: ich fürchte, wir haben der Sache zu viel gethan — nicht zum Vorwurf machen, aber ein evangelischer Referent unserer Tage sollte doch Besonnenheit genug haben, eine solche Wendung nicht zu adoptiren, wie es unser Verfasser thut. Wir übergehen also einen großen Theil seines Werkes, um nicht durch die Calamitäten der protestantischen Vergangenheit geführt zu werden, ohne irgendwie in der evangelischen Gegenwart anzukommen. Auch die Excurse der Schrift, deren erster unter der Ueberschrift: die Waldenser und Albigenser die Verschiedenartigkeit beider Richtungen zur genealogischen Verherrlichung der einen und Verdächtigung der andern Kirche darzuthun bestimmt ist, deren zweiter, betitelt: Tertullians Lehre vom Abendmahle, die Zwingli'sche Auslegung der Einsetzungsworte einer von ihr in Anspruch genommenen kirchlichen Autorität berauben soll, und deren dritter die „verglichenen Artikel des Colloquii zu Marburg" mittheilt, können hier nicht weiter in Betracht kommen. Die praktische Spitze des Werkes liegt in dem 13. Kapitel, wo der Verfasser von dem „Geist und Charakter der neudeutschen, besonders der preußischen Union" redet; bei diesem Kapitel müssen wir noch einen Augenblick verweilen. Das Werk läuft an dieser Stelle aus in eine nirgends bedingte Sympathie für die neuesten sogenannten lutherischen Bewegungen. Der Verfasser, der sich sonst zu dem neuerwachten Leben in der evangelischen Kirche bekannt hat, berichtet hier, wie sich unter dem „beginnenden und stets verstärkten Glau-

bensdruck" (den Maaßregeln gegen Scheibel und seine Anhänger) ein „neues Leben in der Kirche" geregt habe. Wir sind keineswegs gesonnen, alle Maaßregeln gegen die „Luthersöhne", wie sie sich nennen, zu billigen; man sollte nur nicht vergessen, daß die Correctur derselben, als stille Kritik übergreifender Schritte der Behörden, als versöhnende Beschwichtigung der Aufgeregten in einer landesherrlichen Entscheidung längst gegeben worden ist. Davon nimmt nun dieses neue Leben, zu welchem der Verfasser sich gegenwärtig bekennt, freilich keine Notiz mehr. Der Verfasser geht hier wiederholt darauf aus, die neudeutsche Union aus dem weitverbreiteten Indifferentismus abzuleiten, obwohl er an einer Stelle nicht leugnen kann, daß gerade das Entgegengesetzte, die Umkehr zum Glauben in der Befreiungszeit wesentlich an ihr betheiligt sey. Er hätte diesen Widerspruch erklären sollen. Allein er konnte es nicht, weil ihm verborgen war, daß das ein Gottessegen der neuern theologischen Richtung ist, daß man auch vom Standpunkte des Glaubens aus indifferent geworden ist gegen den Subtilitätseifer der Zeloten gerade in Folge inniger Werthschätzung des christlich Gemeinsamen, des Wesentlichen in den Glaubenslehren, der Einheit der Gemüther im Glauben an das Heil in Christo. Wer dagegen die christliche Brudergemeinschaft ganz auf den letzten Wurf setzt, auf die Frage nach der buchstäblichen Uebereinstimmung in den schulmäßigen Entwickelungen der Abendsmahlslehre und in ähnlichen Spitzen, der gerade ist in einem solchen Momente in einen sehr beklagenswerthen In-

differentismus gegen den Mittelpunkt der christlichen Lehre und des christlichen Lebens, gegen die Beglaubigungen des Bekenntnisses der evangelischen Grundlehren und der Wiedergeburt hineingerathen. Das war der Indifferentismus jener orthodoxen Zeloten, welche die ganze christliche Glaubens- und Erkenntnißfülle eines Spener und Arnd für nichts achteten gegen das Gewicht ihrer vermeintlichen Differenzen. Wenn einmal über den Indifferentismus der neuern Zeit Gericht gehalten wird, so wird ihr Urtheil gewiß vielfältig dadurch gemildert werden, daß sie den Indifferentismus gegen die Lebenswahrheit der Ueberzeugungen, gegen das Gesetz und die Barmherzigkeit, gegen die Bruderliebe und Samariterliebe so ernstlich bekämpft hat. Eben so falsch ist die andere Behauptung des Verfassers, die neudeutsche Union habe das „Absehen von dem Bekenntnisse" zu ihrer Voraussetzung. Nicht die Bekenntnisse werden beseitigt, im Gegentheil haben sie ja erst in diesen Unionszeiten wieder Ansehen erlangt. Wenn man freilich die Blüthe der Augsburgischen Confession nur in dem: **damnant secus docentes** zu finden vermag, so kann man nicht umhin, so zu behaupten. In der Wahrheit aber ist den Bekenntnissen ihre Geltung gesichert. Die Union setzt nicht die Bekenntnisse bei Seite, auch „verflacht" sie nicht die Differenzen der Bekenntnisse. Sie erklärt nur, in den Differenzen liege kein Grund zur confessionellen Disunion, das heißt zur Excommunication. Sie erwartet demnächst die Auflösung der Differenzen von dem Geiste des Friedens

und der Liebe, nachdem dieſe Auflöſung dem Geiſte des Unfriedens und Haſſes nicht hat gelingen wollen. Und ſo giebt ſie Chriſto die Ehre, der im Centrum des Glaubens, des Bekenntniſſes und der Gemeine waltet, nicht aber der Schule, die in der Peripherie, in den Entwickelungen ihre Kraft und ihre Schwachheit offenbart.

Die Reactionen des Papismus, des reformirten, des lutheriſchen Particularismus, und ſelbſt der Synagoge, die man von Moſes Mendelſohn auf die ſtrikte Obſervanz des Talmud zurückgewieſen hat, bringen ihre Fehlgeburten ſehr raſch neben einander zu Tage, nachdem die Fehlgeburt der St. Simoniſtiſchen Bewegungsparthei vorangegangen war. Hoffentlich liegt in dieſen unzeitigen Wehen der Extravaganzen rechts und links eine gute Vorbedeutung für den gründlich ſtillen, ruhigen Fortſchritt des Reiches Gottes unter den Erſchütterungen unſerer Zeit.

II.

Die Anfänge der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfaſſung. Ein geſchichtlicher Verſuch von Richard Rothe, Profeſſor der Theologie u. ſ. w. — Erſter Band. Buch I bis III, nebſt einer Beilage über die Aechtheit der ignatianiſchen Briefe. Wittenberg 1837. In der Zimmermannſchen Buchhandlung.*)

Das vorliegende Werk hat durch eine eigenthümliche Anſicht über das Verhältniß der Kirche zum Staate, und durch die aus dieſer Anſicht hervorgegangene Behauptung, die Kirche werde und müſſe im Staate untergehen, ein großes Aufſehen erregt, und den lebhafteſten Widerſpruch hervorgerufen. Zuerſt in der evangeliſchen Kirchenzeitung, dann auch im Tholuck'ſchen Anzeiger iſt ihm eine ſtrenge Kritik entgegengetreten, und die tragiſche Prophetie, womit es von dem künftigen Untergange der Kirche weiſſagt, hat ihm mehr als eine ernſte Rüge zugezogen. Wer möchte es auch mit ſeinem chriſtlichen Gefühl und Hoffen ſo gelaſſen dahin nehmen, wenn der Kirche, der Braut

*) Aus dem Kirchenfreunde, Jahrgang 1838.

Christi, angedeutet wird, sie werde des Todes sterben an ihrem Hochzeitstage und in der Vollendung ihres Schmuckes, am Tage der feierlichen Wiederkehr ihres Bräutigams, nämlich der Verklärung Christi vor aller Welt? So aber lautet die Weissagung, die man um ihres Inhaltes willen ein Wahrsagen nennen muß; ein Wahrsagen einerseits aus der bedenklich scheinenden Lebenslinie in der Hand der Kirche, andererseits und besonders aber aus der vielverheißenden Lebenslinie in der Hand des Staates. Sollte das Angesicht der hohen Jungfrau bei einem so unheimlichen, ihr zugeraunten Wörtchen wohl von einer Blässe der Furcht überflogen werden? Sie wird lächeln, denn sie weiß zu gut, daß sie nicht nach dem Inhalte griechischer Mythen der vernichtenden Umarmung eines im Blitze erscheinenden Zeus, sondern der seligsten Vereinigung mit dem Lebensfürsten entgegenharrt, des Lebensfürsten, zu dessen Füßen die Braut nicht sterben kann.

Das genannte Werk ist in seinem Grundton, wie auch aus dem Titel zu ersehen ist, eine geschichtliche Forschung. Als solche nun kann es abgesehen von der angedeuteten Behauptung und Streitfrage betrachtet und benutzt werden. In dieser Beziehung wird es sich ohne Zweifel als eine bedeutende Arbeit Geltung verschaffen, als eine Frucht großer Gelehrsamkeit, feiner Wissenschaftlichkeit, und durchgehenden christlichen Ernstes. Die Gelehrsamkeit scheint freilich eine Neigung zu dem Massenhaften und Gehäuften in der Beibringung der Belege zu haben; die Feinheit des Urtheils geht wohl öfter durch das Subtile in's

Kleinliche über, und bildet ſich dann eine penible Form; der chriſtliche Ernſt hat ſich ſehr tief hineingeworfen in den wiſſenſchaftlichen Habitus einer beſtimmten philoſophiſchen Schule; aber überall macht ſich doch geſundes Leben ſichtbar. Die Gelehrſamkeit des Verf. tritt am ſtärkſten hervor in der Schlußparthie, wo er zeigt, wie die Idee der Kirche ſich gebildet und entwickelt hat, indem er aus der ganzen patriſtiſchen Literatur die reichſte Fülle von Citaten beibringt. Sein kritiſches Urtheil hat ſich unter andern beſonders in der Beilage über die ignatianiſchen Briefe trefflich bewährt. Die Sprache des warmen, frommen Gefühls verbreitet ein paar Mal einigen Feuerſchein über die kühle Fläche des Werkes, namentlich da, wo er von den Wirkungen der Zerſtörung Jeruſalems, und von der ſchwärmeriſch feurigen Liebe des Ignatius zu Chriſto redet. Wir bemerken noch, daß der Verfaſſer hier in ſeiner Forſchung bis auf die Zeit Auguſtins gekommen iſt, und wenden uns demnächſt der von demſelben angeregten, beſondern Streitfrage zu, welche durch die Einleitung hindurchgeht, im Werke ſelber dagegen nur an einzelnen Stellen in beſtimmten Aeußerungen wieder zum Vorſchein kommt; obwohl freilich die ganze Arbeit mit der erwähnten, ſpeziellen Anſicht im feinſten und innigſten Zuſammenhange geblieben iſt.

Der Verf. zeigt zuerſt, wie das chriſtlich religiöſe Leben aus ſeiner Innerlichkeit nothwendig hervortreten, und in ſeiner äußeren Erſcheinung immer mehr zur Vollendung kommen müſſe. Hieraus ergiebt ſich

die Aufgabe „von der Form des vollendeten Reiches Gottes, sofern es eine Gemeinschaft ist, eine Vorstellung zu construiren.“ — „Da nun nur zwei Formen sich darbieten, an welche hier gedacht werden kann, die Kirche und der Staat (im weitesten Sinne des Worts): so bestimmt diese Frage sich näher zu der andern: ob das vollendete Reich Gottes, oder die vollendete christliche Gemeinschaft als Kirche zu denken sey, oder als Staat.“ Um diese Frage zu beantworten, will der Verf. den Begriff des christlichen Gemeinschaftslebens mit den Begriffen jener beiden Formen der Gemeinschaft zusammenhalten. Zunächst also gibt er den Begriff des Staates nach seiner Entwickelung in der Hegelschen Philosophie. „Der Staat, heißt es, hat sich im Bewußtsein unsrer Zeit zur Anerkennung gebracht als die Wirklichkeit des sittlichen Lebens, d. h. des menschlichen Lebens als solchen, in der selbstbewußten Entfaltung seines immanenten Organismus — als die wesentliche, natürliche, und natürlich nothwendige, kurz als die spezifische Form, unter welcher das menschliche Leben als solches sein Dasein nicht nur, sondern seine Wirklichkeit hat. Der Staat hat freilich wesentlich eine Seite, nach welcher er der Natur, der Sinnenwelt, der Endlichkeit angehört, und sinnliche, endliche Interessen hat; aber diese seine endliche, seine Naturseite ist in ihm, wie er seinem Begriffe entspricht, nicht als im Gegensatze zu dem Geist, zu dem Unendlichen, oder auch nur in der Geschiedenheit von ihm gesetzt, sondern der Geist, das Unendliche ist in

ihm vielmehr in diesem Natürlichen und Endlichen gesetzt; allerdings als in seinem Andern, aber in einem Andern, in welchem er sich als in dem Elemente seines Daseins Wirklichkeit gibt." Hierauf wird der Begriff der Kirche entwickelt „die Kirche ist die religiöse Gemeinschaft, wie der Staat die sittliche, d. h. die an sich menschliche (die allgemein menschliche) — die Gemeinschaft für die religiösen Zwecke, und zwar für sie als solche, und für sie ausschließlich, die ausschließlich religiöse Gemeinschaft." In diesen Definitionen ist bereits das Geschick der Kirche in ihrem Verhältnisse zum Staat nach dem Sinne des Verf. angedeutet. Indem nämlich die Kirche als die religiöse Gemeinschaft in die Welt hineindringt, steht ihr der Staat im Wege, als die sittliche Gemeinschaft, welcher die Welt angehört; sie muß also in diese metamorphosirt werden, muß im Staate untergehen, um zu ihrer vollen Entwicklung und Erscheinung zu kommen. Daher sagt auch der Verf.: „für den Staat ist nämlich ein äußeres Element unmittelbar gegeben, aus dem er seinen Leib sich formen kann, die Naturseite des menschlichen Daseins, die Volksgemeinschaft; für die Kirche hingegen hat diese letztere gar keine Bedeutung." Weiterhin behauptet er sogar, die Kirche, indem sie sich die Elemente für ihre Existenz aus dem äußeren Menschenleben aneigne, greife sofort in ein fremdes Gebiet, weil alles das ja dem Staate wesentlich angehöre. Mit demselben Rechte könnte man auch behaupten, der menschliche Geist greife in das Gebiet der Seele als in ein fremdes ein, wenn er sich durch

das Seelenleben hindurchgehend die Organe des Körpers unterwürfig mache. Iſt die Kirche wirklich die religiöſe Gemeinſchaft, ſo hat ſie als ſolche nach dem weſentlichen Verhältniß des religiöſen Lebens zu dem ſittlichen und menſchlichen dieſelbe Macht über den Staat, welche dem Inneren über das homogene Aeußere überall zuſteht. Der Verfaſſer hat daher auch das Gebiet der Kirche nicht nur ungebührlich, ſondern ſelbſt unnatürlich verengt, indem er ſie als die ausſchließlich religiöſe Geſellſchaft bezeichnet hat; dagegen hat er andrerſeits das Gebiet des Staates ungebührlich erweitert, indem er ſagt, der Geiſt, das Unendliche, gebe ſich in ihm ſeine Wirklichkeit. Jedenfalls muß er zugeben, daß dieſer Begriff des Staates auf den empiriſchen Staat nirgends anzuwenden ſey, ja er ſelber hebt dies ausdrücklich hervor, und nöthigt uns alſo einſtweilen an den unſichtbaren Staat zu glauben, während er uns den Glauben an die unſichtbare Kirche nicht bewilligen will. Das wahre Verhältniß iſt wohl dieſes: die erſcheinende Kirche in ihrer Schwachheit überwiegt den Staat in ſeiner Macht dadurch, daß in ihrer Wagſchaale die unſichtbare Kirche mitliegt. Wird ihr aber dieſes ideale, unendliche Gewicht entzogen, dagegen dem wirklichen Staate noch das Gewicht des unſichtbaren Staates zugelegt, ſo muß freilich wohl die Kirche ihre Sache an den Staat verlieren.

Der Verfaſſer zeigt nun, wie die gegebenen Begriffe von Staat und Kirche ſo in ihrer Iſolirtheit nicht beharren können, wie der eine in den andern

übergreife, und ſucht demnach den Widerſpruch zwiſchen Beiden zu vermitteln. Zuerſt ſetzt er den Begriff des Staates in Bewegung. Hier ergibt ſich ihm, daß der Staat, um ſeinem Begriff zu entſprechen, das ganze Gebiet mit in ſich hineinziehe, welches die Kirche in Beſitz nehmen wollte, „daß alle Momente und Funktionen, die man als dem Leben der kirchlichen Gemeinſchaft zugehörig betrachten möchte, ſich als integrirende Momente und Funktionen der politiſchen Geſellſchaft als ſolcher ausweiſen.“ Die Behauptung wird im Einzelnen durchgeführt; in Anſehung der Disciplin, der Lehre und des Cultus. Die Disciplin wird aufgehoben in der religiöſen Erziehung, die Lehre in der Wiſſenſchaft, der Cultus in der religiöſen Kunſt. Das Reſultat iſt Folgendes: „Wenn nun ſo dem Staate in ſeiner Vollendung nächſt dem religiöſen Unterricht, und der religiöſen Zucht auch noch der Cultus anheim fällt, wenn er mit einem Worte das menſchliche Leben in ſeiner vollſtändigen Totalität umſchließt: wo bleibt dann noch ein Raum übrig für die Kirche, wo auch nur noch Ein Punkt, auf dem ſie ſich anbauen könnte neben dem Staat? Und wie kann es uns da noch wundern, daß ſich nirgends in der Natur ein der Kirche auf eigenthümliche Weiſe entſprechendes äußere Element entdecken läßt, das ſie ſich aneignen könnte, um daraus ihrer inneren Seite zu ihrer Verwirklichung einen angemeſſenen Leib zu formen? Der vollendete Staat ſchließt die Kirche ſchlechthin aus.“

Daſſelbe Reſultat ergibt ſich dem Verf. noch einmal, indem er weiterhin den Begriff der Kirche in

Bewegung ſetzt. Die Kirche erfaßt ihren Begriff im Gegenſatz gegen die Welt. Aber auch im Staate ſieht ſie noch Welt; deßwegen unterſcheidet ſie ſich von dieſem. Eine ſo motivirte Unterſcheidung wird aber augenſcheinlich eine poſitive Entgegenſetzung. Weil aber der vollendete Staat keinen Gegenſatz gegen die Kirche mehr in ſich enthalten wird, ſo wird ihm gegenüber für die Kirche kein Ort mehr bleiben. Bis dahin verwirklicht ſich die Kirche nur, indem ſie das, was des Staates iſt, die Naturſeite des menſchlichen Lebens an ſich zu reißen ſucht. Hier kommt der Verfaſſer in Folge ſeiner dialektiſchen Conſequenz zu nachſtehender Aeußerung. „Es iſt freilich an ſich ein ſehr gerechter Vorwurf, wenn man die Kirche darüber anklagt, daß ſie durch unbefugtes Eingreifen in das ſ. g. Weltliche, und in die politiſche Herrſchaft, durch die Aufnahme von ihrer Natur fremdartigen Elementen in ſich und dgl. m. ſich ſelbſt verweltliche, und ſomit verderbe; aber unterlaſſen könne ſie dies Unrecht wirklich nicht, wenn ſie überhaupt exiſtiren will.“ So exiſtirt alſo nach dem Verf. die Kirche überhaupt nur mit Unrecht. In dieſer wenigſtens ſehr parador lautenden Aeußerung möchte ſich wohl ein Uebergewicht des inſtrumentalen Verſtandes oder der dialektiſchen Fertigkeit über die lebendige Einſicht verrathen, woraus überhaupt wohl das paradoxe und anſtößige Reſultat des Verf. zu erklären iſt. Da der Verf. die Kirche als religiöſe Gemeinſchaft charakteriſirt, und demgemäß ihren Begriff entwickelt hat, ſo ſcheint es uns ganz überflüſſig, wenn er endlich noch den Begriff des reli-

giöſen Lebens in Bewegung ſetzt, um zum dritten Male zu demſelben Reſultate zu kommen. Wenn der Verf. in ſeinem dialektiſch unaufhaltſamen Fortſchritt die Frage aufwirft: „wie ſonſt mag ſich doch die Sorge für das innere und ewige Wohl der Menſchen erfolgreich beſtätigen, als durch die thätige Sorge für das äußere und zeitliche Wohl der Menſchen? ſo antworten wir getroſt: auf dem Wege des Opfers, auf dem Wege des Kreuzes, auf jenem Wege, da man ſein Leben verliert, um es wieder zu gewinnen. „So ſtellt ſich denn von allen Seiten her, heißt es ſchließlich am Ende der Argumentation, immer wieder daſſelbe Reſultat heraus: daß die Form, unter welcher das religiöſe, und näher das chriſtliche Leben in ſeiner Vollendung, kurz das vollendete Gottesreich auf der Erde ſich verwirklicht, nicht als die Kirche gedacht werden kann, ſondern ſchlechterdings nur als der Staat, wobei es wohl kaum noch ausdrücklich erinnert zu werden braucht, daß wir den Staat hier immer im aller allgemeinſten und weiteſten Sinne des Worts verſtehen, abgeſehen von allen geſchichtlich konkreten, beſondern Staatsformen."

Man könnte geneigt ſeyn, den Streit über die letzte Erſcheinungsform des Chriſtenthums in der Welt für einen Wortſtreit zu halten, da es ausgemacht iſt für die chriſtliche Hoffnung, daß am Ende Kirche und Staat in vollendeter Einheit erſcheinen werden. Der Staat muß ja überall von allen weltlichen Elementen gereinigt und befreit werden, bis er das vollkommene Organ der Verherrlichung Chriſti in der Welt gewor-

den ist. In demselben Maße aber, als sich der Staat also verklärt, muß sich andrerseits nothwendig auch die Kirche weltlich fixiren, staatlich und staatsrechtlich entfalten und bestimmen. In der Vollendung wird das Reich Christi erscheinen, nach Außen Staat, nach Innen Kirche, in seiner Totalität aber eben das Reich. Man könnte es dem Verf. immerhin einräumen, seinerseits die Erscheinungsform des vollendeten, religiös-sittlichen Menschenlebens Staat zu nennen, wenn er es andrerseits uns gestatten wollte, jene civitas dei der Zukunft a potiori zu benennen, und demgemäß als die ἐκκλησία κυριακή, als die Kirche, die Gemeine die des Herrn ist, zu bezeichnen. Allein das bestreitet er uns eben ganz expreß, obschon nicht der Staat die Kirche, sondern die Kirche den Staat metamorphosirt, und vollendet haben wird. Nicht unter der Form der Kirche, ja nicht einmal unter der Bezeichnung des Reichs sollen wir uns die einstige Vollendung denken. Er citirt eine Aeußerung von Nitzsch, aus dessen System der christlichen Lehre, welche die Ansicht ausspricht, daß die Gegensätze des allgemein menschlichen und kirchlichen Lebens, namentlich die Gegensätze Staat und Kirche „in der Einheit des Himmelreiches zergehen werden." Er bemerkt aber, dieser Versuch die Einheit der Kirche und des Staates unter einer dritten Form, etwa unter dem Namen des Reiches Gottes vorzustellen, könne nicht glücken. „Denn, sagt er, theils läßt sich eine konkrete Vorstellung eines solchen Dritten gar nicht zu Stande bringen, theils haben wir ja nicht bloß die Kirche, als

die dem vollendeten, christlichen Leben positiv unangemessene, sondern auch ausdrücklich den Staat als die demselben positiv und spezifisch angemessene Form erkannt, so daß gerade dieser letztere, und nicht irgend ein Andres, wenn auch angeblich noch so viel Höheres, es ist, worin dasselbe auf vollkommene Weise sich befriedigt findet." Der erste Grund, den der Verf. gegen jene Reichsidee geltend macht, ist durchaus nichtssagend. Es ist eine bloße Politik der modernen Disputirkunst, gegen ein Mysterium, oder gegen ein Mysteriöses zu bemerken, man könne sich keine konkrete Vorstellung desselben machen. Dasselbe Argument braucht Strauß gegen die Wunder im Leben Jesu; andre brauchen es gegen die Lehre von der persönlichen Auferstehung und von der Seligkeit im Himmel. Werfen wir also dieses Argument getrost weg als einen schon verbrauchten, wenn auch noch neuen Kunstgriff der dialektischen Kunst, der nicht Stich hält gegen die konkrete Vorstellung von der unendlichen Himmelsweite und Himmelstiefe (von der Länge, Breite, Tiefe und Höhe) der christlichen Erwartungen, Entwicklungen und Neubildungen. Das zweite Argument des Verfassers, womit er uns die Berechtigung abspricht, uns die letzte Erscheinungsform des christlichen Menschenlebens über den Staat hinausliegend als Himmelreich zu denken, verzweigt sich in zwei besondere Argumente, welche die Richtigkeit seiner Definitionen von Staat und Kirche, und der dialektischen Prozesse, welche er mit diesen Begriffen vorgenommen hat, voraussetzen. Daß aber sein Begriff vom Staate

noch nicht in dem wirklichen Staate oder auch in allen vorhandenen Staaten miteinander realisirt ist, gibt er wohl in bedingter Weise selber zu; jedenfalls ist dies leicht zu erweisen. „Der Geist, das Unendliche, sagt er, ist in dem Staate als in seinem Andern gesetzt." Wir wollen die lästige Frage zurückhalten, in welchem Verhältnisse hier „der Geist" zu dem heiligen Geiste stehe, oder ob der Unendliche gemeint sey, indem „das Unendliche" genannt wird. Jedenfalls ist es von den alten Staaten ausgemacht, daß sie den Wirkungen des heiligen Geistes im Judenthum und Christenthum sich vielfältig entgegengesetzt haben; so auch manche neueren den Wirkungen desselben Geistes im Protestantismus. Ferner gilt dasselbe von dem idealen Inbegriff der jetzt vorhandenen Staaten, daß in ihnen der Geist, wenn anders von dem christlichen Geiste die Rede ist, noch nicht zur vollen Offenbarung und Herrschaft gekommen ist. So ist also der Staat im Sinne des Verfassers noch nicht zur Erscheinung gekommen, und insofern der unsichtbare Staat. Er ist im Werden, im Hervorbrechen, im Prozeß seiner Verwirklichung überall begriffen, aber dabei hat er einen schweren Kampf von innen nach außen, indem er von dem Weltlichen in den wirklichen Staaten nicht nur verhindert, sondern verhüllt wird, in dieser Verhüllung aber ist er in relativem Sinne der unsichtbare. Er ist es mit einem Worte nach der Ansicht des Verfassers in demselben Sinne, in welchem wir die Kirche die unsichtbare nennen; nur daß wir gewiß ein größeres Recht dazu haben, weil das Wesen der Kirche

gerade in der Innerlichkeit, das Wesen des Staates aber in der Aeußerlichkeit besteht. Von dem Staate könnte man sagen: er ist nichts mehr und nichts weniger, als was seine Erscheinung aussagt; dasselbe aber kann man von der Kirche nicht sagen. Gehen wir aber wieder ein in die Ansicht des Verfassers, nach welcher der Staat erst allmälig zu seiner Vollendung und Erscheinung kömmt, so ist die Frage: durch welche Kräfte wird der Staat von den feindlichen Elementen, welche seine Idee verdunkeln, befreit, und seiner Vollendung entgegengeführt?

Der Verfasser antwortet selber: Durch die Erlösung. Also auch die Lebenskräfte, welche von dem Haupte der Kirche, von dem wesentlichen Lebensorgane der Kirche ausgehen, und welche vielfältig erst seinen ganzen Organismus, die Kirche durchströmen, bevor sie dem Staate zu Gute kommen. So nährt sich also der Staat ohne Aufhören von der kirchlichen Lebenssubstanz. Man könnte daher mit größerem Rechte dem Staate vorwerfen, er greife in ein fremdes Gebiet, um seine Existenz zu behaupten, als der Verf. dieses der Kirche vorwirft; wenn dergleichen Vorwürfe überhaupt einen Sinn hätten. Wir wollen aber einräumen, daß der Staat nicht dadurch schon allmälig zur Kirche werde, daß er sich fortwährend durch kirchliche Lebensstoffe ernährt und erhält. Aber die vollendete Erscheinungsform des menschlichen, christlichen Gesellschaftslebens setzt eine solche Umbildung aller Staatsverhältnisse voraus, daß man wohl berechtigt ist, an den Verf. die Frage zu richten, ob der wirkliche Staat in jenem christlichen Zukunftsbilde wieder zu erkennen, ob z. B. ein Ge-

ſellſchaftszuſtand ohne Militärweſen, ohne Kriminaljuſtiz und Gefängniſſe u. ſ. w. dennoch der Idee des Staates, und zwar gerade deßhalb durchaus entſpreche. Wenn es ferner ausgemacht iſt, daß zuletzt alle Wiſſenſchaft auf Gott und Chriſtum bezogen, alſo chriſtlich lebendig und erbaulich ſeyn wird, daß zuletzt alle Polizei eine Disziplin des Geiſtes ſeyn, und eine Beziehung zu der chriſtlichen Communion haben wird, und daß eben alsdann auch alles Kunſtleben die religiöſe Weihe, die Kraft und Innerlichkeit des chriſtlichen Cultus haben wird, ſo fragt es ſich, ob die Kirche in einer ſolchen Zeit als untergegangen gedacht werden könne, wo erbauliche Lehre, feine Disziplin, und freier, geiſtlebendiger Cultus in der höchſten Blüthe ſtehen; oder ob jener vollendete Geſellſchaftszuſtand, in welchem Kirche und Staat eins geworden ſind, mehr an die Kirche oder mehr an den Staat erinnere. Das richtige Verhältniß ſcheint wohl dieſes zu ſeyn: Die Geſellſchaft wird von weitem ganz ausſehen als wäre ſie der Staat, weil alles Lebendige dann in beſtimmten Formen und in der ausgebildeten Organiſation erſcheinen muß, aber in der Nähe wird ſie ſich fühlbar machen als durch und durch verkirchlicht, weil alle Formen von dem Geiſte durchſtrömt und umſchwebt ſind, weil alle Satzungen in der Freiheit des Geiſtes ſich ewig zitternd vor Lebensfülle bewegen, wie die Sterne des Himmels zittern im Glanze des Lebens, und mit dieſem Zitterglanze ihre Freiheit in ihrer Gebundenheit ſymboliſch offenbaren. Es iſt ein Merkmal des wirklichen Staates, daß er an eine ſtreng äußer-

liche Geſetzlichkeit gebunden iſt, an einen Mechanismus der Ordnungen, bei welchem es auf das Innere, auf das Quellleben weiter nicht ankommt, und daß er in ſeiner bornirten Legitimität in der Regel erſt von dem, was des Geiſtes iſt, verlangt, ſich mit dem Blute des Martyrerleidens zu legitimiren, um ſich zu einer Modification ſeiner ſelbſt beſtimmen zu laſſen. Vielfältig verſtocken ſich die Staaten in dieſer Beziehung, ſchließen ſich ab gegen das innere Quellleben, daß ſie erneuernd durchdringen wollte. Dann bereiten ſie ſich den Untergang. Gibt ſich aber der Staat gar keine geſetzliche Beſtimmtheit gegenüber den geiſtig freien, ſubjectiven Lebensregungen, ſo wird er voreilig zur Kirche, wie wir dieß z B., ſo paradox es lauten mag, von dem nordamerikaniſchen Freiſtaate ſagen müſſen. Er iſt nämlich ein falſches Bild der vollendeten Kirche, inſofern in ihm die dürftigſten und äußerlichſten Geſellſchaftsformen, die Statuten der Geſelligkeit, von allen Regungen des ſubjectiven Geiſtes umſpielt, ſogar umſpült, und deßwegen von Schwärmereien aller Art neben den ſegensreichen Wirkungen des freien Chriſtenlebens berührt werden. Die Folge eines ſolchen Zuſtandes iſt dieſe, daß auch die reinen Regungen des Geiſtes für die Geſammtheit verfliegen, weil ſie nicht umbildend auf das Geſellſchaftsleben wirken können; obwohl freilich die Aſſociationen vielfältig als Organe ſich heilſam erweiſen, und den Geiſt in nothdürftigen Formen für's Leben bewahren. Andrerſeits iſt es ein Merkmal der wirklichen Kirche, daß ihr Ausbau in der Erſcheinung nicht vollendet iſt. Wo

dies zwangsweise geschehen ist, wie nämlich im Papstthum, da ist die Kirche voreilig Staat geworden — Staat geworden auf Kosten des fortströmenden, fortbildenden, umbildenden Geistes, gegen den sie sich in ihrer Leichtfertigkeit abgeschlossen hat. Diese Kirche aber ist nach dem Begriffe des Verf. die wirkliche, die rechte, d. h. mit Unrecht existirende. Eine andre, die aus dem Unsichtbaren allmälig hineintritt ins Sichtbare, und am Ende der Tage ihre bräutliche Erscheinungsfülle gewinnt, mag er nicht anerkennen. Nachdem wir nun gezeigt haben, wie der Staat des Verfassers am Ende der Tage im Wesen der Kirche zu Grunde geht, wäre nun dieses zu zeigen, wie alsdann die Kirche im Staate aufgeht, zur staatlichen Vollendung kommt. Hier aber haben wir vorab seine Aeußerungen über die Kirche zu prüfen. Der Verf. gibt es nicht nur zu, sondern er setzt es mit Ausführlichkeit und Gelehrsamkeit auseinander, daß bereits im N. T. von der **ecclesia**, als von einer Kirche im compleren Sinne die Rede ist. „Es fehlt viel daran, sagt er selber (S. 284) daß der Ausdruck „christliche Kirche" ursprünglich nur die Bezeichnung einer einzelnen Christengemeine gewesen wäre, nicht schon die des gesammten Complexes der an Christum Gläubigen; so viel, daß gerade umgekehrt jene Bedeutung erst die aus dieser abgeleitete ist durch Uebertragung des dem Ganzen eignenden Begriffs auf den einzelnen organischen Theil." Wenn also der Verf. nichts desto weniger überall sonst behauptet, die Kirche sei vor dem Jahre 70 nach Christo noch gar nicht vorhanden gewesen,

ſo liegt es am Tage, daß er wenigſtens den bibliſchen Begriff von der Kirche nicht hat, ſo wie daſſelbe gilt von ſeinem Begriffe des Biſchofs, indem er die Biſchöfe, von denen im N. T. die Rede iſt, gar nicht für eigentliche Biſchöfe gelten läßt. Dieſe Abweichung von der bibliſchen Begriffsweiſe iſt uns ſchon ein entſcheidendes Zeugniß dafür, daß er in dieſer Beziehung falſchen Vorſtellungen Raum gegeben hat. Die Urſache liegt darin, daß er bei der Ermittelung des Begriffs der Kirche alles ankommen läßt auf die Form, während umgekehrt alles ankommt auf den Geiſt. Daher überſieht er, daß mit dem verherrlichten Haupte der Kirche, mit Chriſto und ſeinem in den Gläubigen wirkſamen Lebensgeiſte auch die Kirche wahrhaft und wirklich ſchon geſetzt iſt; daher hat er die pauliniſchen Gleichniſſe von dem gliedlichen Organismus des Chriſtenlebens unter dem Haupte Chriſtus, und von der Erbauung der Kirche vermittelſt lebendiger Steine, welche auf den Eckſtein gegründet werden, anführen und auslegen können, ohne in dieſen Gleichniſſen das dynamiſche Weſen der Kirche bezeichnet zu finden, daher beſtreitet er die Anſicht von der unſichtbaren Kirche, und muß den Ausdruck ἡ ἄνω Ἱερουσαλὴμ (Gal. 4, 26) auf das künftige Reich der Herrlichkeit ausſchließlich deuten, obſchon dieſe obere Jeruſalem die Mutter der apoſtoliſchen Gläubigen genannt wird, was doch von dem künftigen Reiche der Herrlichkeit allein ſchwer zu ſagen wäre; daher iſt für ihn der evangeliſche Begriff der Kirche, nach welchem ſie überall da iſt, wo das Wort Gottes rein

gelehrt, und die Sakramente nach der Einsetzung verwaltet werden, ein irriger, und auch Schleiermachers Wort; „auf jedem Punkte des erscheinenden menschlichen Lebens, sofern in demselben Glaube und Gemeinschaft des Glaubens da ist, ist auch schon Kirche da" hat für ihn eine nicht zu rechtfertigende Elastizität. Die wesentliche Kirche allerdings hat eine unendliche Elastizität, und darum auch der rechte Begriff der Kirche, eben diese Elastizität rechtfertigt sich dadurch, daß sie die Welt überwindet. Sollte einmal die Forderung der Form auf's Aeußerste getrieben werden, so dürfte man sich auch mit der alterthümlichen Hierarchie noch nicht zufrieden geben, sondern müßte eine Organisation fordern nach den Formen der modernsten Büreaukratie. Allein so viel verlangt der Verf. doch nicht zur Realisirung des Begriffs der Kirche, sondern nur die Institution des Episcopats. Er hat mit Gelehrsamkeit und großem Scharfsinn eine Sage, welche sich bei Eusebius findet, nach welcher die Apostel bald nach der Zerstörung Jerusalems zusammengetreten sein sollen, um die Einheit der Kirche durch die Anordnung des Episcopats zu sichern, bedeutend hervorgehoben. Er beschließt die betreffende Forschung mit dem Urtheil, man könne es wohl als erwiesen betrachten, „daß die christliche Kirche im eigentlichen Sinne des Wortes in der nächsten Zeit nach dem Jahre 70 von den damals noch lebenden unter den Aposteln gegründet wurde, und zwar mittelst der Institution des Episcopats." Das scheint er bei dieser Anfertigung der Kirche nach

ſeiner Anſicht nicht erwogen zu haben, daß auch mit dem Episcopat nur eine ideelle und dynamiſche, nicht aber eine formelle, und politiſch vollzogene Einheit gegeben iſt. Denn die Einheit der vielen Biſchöfe muß ja erſt noch durch die ökumeniſche Synode, oder beſſer noch durch das Papſtthum als eine geſellſchaftlich wirkliche herausgeſtellt werden, wenn die Exiſtenz der Kirche nach den Vorausſetzungen des Verf. außer Zweifel geſtellt ſein ſoll. Wollte ſich dagegen der Verf. bei der in dem Episcopat gegebenen, dynamiſchen Einheit der Kirche doch beruhigen, ſo hätte er ſich auch viel früher ſchon in den dynamiſchen Garantien für die Einheit der Kirche, wie ſie in der erſten kirchlichen Geſellſchaftsordnung vorlagen, beruhigen können. Man hat dem Verf. nicht mit Unrecht den Vorwurf gemacht, ſein Begriff der Kirche ſei der katholiſche. Er iſt aber deßwegen nicht im mindeſten ein katholiſirender Theologe, weil er nämlich die Kirche nur für einen temporellen Nothbau hält, dazu beſtimmt, das chriſtliche Leben gegen die Welt einſtweilen zu ſichern, und weil es ſeine Ueberzeugung iſt, daß ihr Zerfall in demſelben Maaße ſchnell von Statten geht, als das Uebergewicht des chriſtlichen Lebens dem Staate zufällt, und mit der Reformation wohl bereits zugefallen iſt. Nach dem Zuſammenhang ſeiner Anſichten kann wohl ſtreng genommen von einer evangeliſchen Kirche nicht die Rede ſeyn; der Proteſtantismus aber wird betrachtet werden müſſen als der welthiſtoriſche, perennirende Deichbruch, durch welchen ſich der Hauptſtrom des chriſtlichen Lebens aus dem alten Bette der

Kirche in das neue, reinere und tiefere Bette des Staates gestürzt hat. Wir haben diesen formellen, bureaukratischen Begriff der Kirche dem dynamischen Begriff derselben entgegengesetzt, und halten diesen Gegensatz an sich schon für entscheidend. Doch müssen wir noch auf spezielle Aeußerungen des bezeichneten Grundirrthums aufmerksam machen. Nach dem Verf. ist die Kirche an sich schon ein Nothbau zum Schirmen des Christenlebens gegenüber der Welt. Nun aber sagt er von den Maaßregeln der Apostel S. 522: „Der Episcopat sollte wohl ein bisheriges Surrogat ersetzen, aber nicht selbst wieder lediglich in der Eigenschaft eines Surrogats. Gewiß sollte mittelst desselben nicht wieder bloß eine Approximation an den Zustand kirchlicher Einheit, nicht wieder bloß ein Analogon einer christlichen Kirche, sondern ein Zustand wirklicher kirchlicher Einheit, eine wirkliche Kirche selbst zu Stande gebracht werden. Mahnten doch, wie wir oben darzustellen versuchten, die Verhältnisse der damaligen Zeit vernehmlich genug daran, daß hinfort ein bloßes Surrogat, ein bloßer Nothbau nicht mehr ausreiche, daß die Stunde zur Aufführung einer wirklichen Kirche gekommen sey.“ So wäre also das Apostolat der Nothbau eines Nothbaus gewesen. Wie schrecklich penibel gestellt erscheint bei dieser Anschauungsweise die Kirche, diese freie, vollwichtige, göttlich regelrechte Stiftung des freien, christlichen Geistes! Nur von dem äußersten und äußerlichsten Beamten-Standpunkt aus betrachtet erscheint die erste christliche Gesellschaftsordnung als Nothbau. Noch verfänglicher redet der Ver-

faſſer von einem Analogon, deſſen Seitenſtück ja erſt noch ins Daſein gerufen mußte werden; ja das Apoſtolat erſcheint ihm ſogar als Surrogat. Wenn das Urſprüngliche, Weſentliche, Primitive in einer Gedankenlinie als Surrogat auftreten muß, ſo hat gewiß die Betrachtungsweiſe etwas durchgehend Schiefes und Verfehltes. Man könnte dem Verfaſſer das Reſultat ſeiner Forſchungen, nach welchem die Apoſtel dem Episcopat um die bezeichnete Zeit eine beſtimmtere Faſſung gegeben haben, unbedenklich einräumen. Gewiß iſt die ſubſtantielle Seite ſeiner Forſchung, durch welche ſich die frühe Geſtaltung des Episcopats feſtſtellt, von großem bleibenden Werthe, und unabhängig von der paradoxen Anwendung, wozu er dieſelbe benutzt hat. Auf dieſe aber legt er den Accent in dem Maaße, daß er darüber das Geſetz der allmäligen Bildung und Entwicklung ächter Organismen ſehr beſtimmt Preis giebt. „Fragt man, ſagt er S. 372, nun, wo dieſe, die apoſtoliſche Zeit in zwei eigenthümlich verſchiedene Perioden abſchneidende Gränzlinie laufe, ſo giebt es ja innerhalb jenes ganzen Zeitabſchnittes nur Eine wirklich Epoche machende Begebenheit: die Stiftung der eigentlich ſo zu nennenden Kirche. Sie aber ſchneidet auch die anfängliche Geſtalt der chriſtlichen Gemeinſchaft auf das ſchärfſte und plötzlichſte ab, eine charakteriſtiſch neue hervorrufend. Und im unmittelbaren Gefolge derſelben mußten zahlreiche, neue apoſtoliſche διατάξεις ins Leben treten. Denn mit ihr mußten die Verhältniſſe der chriſtlichen Gemeinſchaft durchaus neu geordnet werden."

Zu einem ſolchen Sprunge in der Entwicklung des chriſtlichen Geſellſchaftslebens ſollen ſich die Apoſtel durch die Zerſtörung Jeruſalems genöthigt geſehen haben. Es ſtellt ſich aber vielmehr heraus, wie ſich der Verf. zur Annahme dieſes Sprunges gnöthigt geſehen hat, um die Kirche in ihrem Verfall dem triumphirenden Staate opfern zu können, ohne den Vorwurf zu veranlaſſen, daß er ein Werk aus Gott, ein urſprünglich göttliches Inſtitut zu Grunde gehen laſſe. Und was hat er mit ſeinem Sprunge gewonnen? In dem Inſtitute des Episcopats hat er noch keine politiſch vollzogene Einheit der Kirche erreicht, während man ihm eine ſolche politiſch vollzogene Einheit in dem erſten Apoſtelconvent zu Jeruſalem, und in dem Inſtitut der Delegaten bereits bezeichnen kann. Auch kann er wirklich gegen dieſe Einheit, da wo er ſie beſpricht, nichts Anderes einwenden, als dieſes, ſie ſei eine formloſe geweſen. Allerdings eine friſche, mit ihrem Lebensgeiſt noch identiſche Form, aber darum keineswegs formlos; noch weniger „zufällig", wie er die dynamiſchen Geiſtesordnungen auch wohl nennt. — Das Geſagte möge genügen, um zu beweiſen, daß der Begriff der Kirche, wie ihn der Verf. aufgeſtellt hat, nicht haltbar iſt.

Der Verfaſſer iſt von der Vorausſetzung ausgegangen, die Kirche könne in die natürlichen Verſchiedenheiten des menſchlichen Lebens, in denen dem Staate eine Baſis der bleibenden Exiſtenz gegeben ſey, nicht eingehen, und müſſe daher zuletzt als ein abſtraktes Inſtitut an der chriſtlich geheiligten ſtaatlichen Geſtaltung des Menſchenlebens zerfallen. „Für die religiöſe

Gemeinſchaft als ſolche, ſagt er, für die rein und ausſchließlich religiöſe Gemeinſchaft ſind die nationalen Beſtimmtheiten der menſchlichen Natur etwas völlig fremdartiges, ja ſogar widerſtrebendes.“ Es iſt unbegreiflich, wie er dieſen Konflikt behaupten kann, wenn anders von der reinen, chriſtlichen Kirche die Rede iſt! Die wahre Kirche findet etwas Widerſtrebendes nur in der Sünde, in dem ſündlichen Weltweſen. Von dem wirklichen Staate kann man mit Recht behaupten, daß er mit den nationalen Beſtimmtheiten nicht gerade zärtlich umgeht, daß er vielmehr eine lange Reihe derſelben mit furchtbarer Conſequenz der politiſchen Uniformirung verſchlungen hat. Dies gilt z. B. von dem babyloniſchen Weltſtaat, welcher ſogar die wichtigſte nationale Beſtimmtheit der Weltgeſchichte, die jüdiſche verſchlingen wollte, von dem macedoniſchen, von dem römiſchen — und in dem Charakter der modernen chriſtlichen Staaten im Ganzen findet ſich der Trieb, nationale Beſtimmtheiten zu verwiſchen, nicht minder. Wie viele nationale Beſtimmtheiten hat bis in die neueſte Zeit die Politik dem Intereſſe des Staates zum Opfer gebracht. Die Kirche dagegen verſchönert, ſchärft, verklärt überall das wahrhaft Nationale, das reinmenſchlich Natürliche. Wie hell erſcheint z. B. das Charakteriſtiſche der deutſchen Volksthümlichkeiten, der ſkandinaviſchen, der ſüdlichen Völker im Lichte der Kirche. Die Kirche reutet keine Pflanze aus, welche der Vater gepflanzet hat — das kann aber wohl der Staat. Die Kirche weiht die natürlichen Talente der einzelnen Glieder durch

den Geist des Herrn zu Charismen, die ihre innere himmlisch-feine Organisation ausmachen, und ihre äußere Organisation immer von neuem begründen, und so sehr verewigt sie sich durch diese zarteste Pflege und Verewigung des substantiellen Menschenlebens, daß sie sich eben dadurch nach der Apocalypse in der triumphirenden Gemeine in den 24 Aeltesten als die Unvergängliche abspiegelt. Die Kirche ist sanft genug, um auch die starren, kriegerischen Nationalitäten zu erweichen, und in ein großes organisches Gefüge zu verwandeln — ja das ist eben ihr großes Schlußwerk in der Weltgeschichte, daß sie einen vielstimmigen Chorgesang macht aus allen Völkern, Zungen und Heiden, in dem sie die Nationen so zu sich selber bringt, wie den einzelnen verlornen Sohn, und in ihrer organisch bestimmten Eigenthümlichkeit läutert und himmlisch verschönt. Es ist sehr mit Unrecht geschehen, daß der Verfasser den Ruhm dieser Völkerversöhnung der Kirche genommen, dagegen dem Staate gegeben hat. Dadurch, daß die Kirche das Allgemeine über das Besondere, das Menschliche über das Nationelle, das Objective über das Individuelle stellt, dadurch kann sie diesen Vorwurf nicht verschulden, denn das Besondere kann sich nur im Allgemeinen, das Nationelle nur im Menschlichen, das Individuelle nur im Objectiven rein baden von der verdunkelnden, sündigen Eigenheit, so daß er in seinen reinsten Umrissen, und in seinem ursprünglichsten Wesen erscheint.

In dem Leben des Staates erscheint uns die sittliche Gesellschaftsordnung der Völker, wie sie sich durch

das allgemeine Walten des Logos, durch die überall fortdauerde Einwirkung des Geiſtes Gottes auf die gefallene Menſchheit allmälig bildet. Darum kommen die ſtumpfeſten Völker, welche ſich den Einwirkungen des Geiſtes am meiſten verſchloſſen haben, beinahe gar nicht zu einem ſittlichen Geſellſchaftsleben. Aber das Staatsleben in ſeiner Niedrigkeit oder Höhe hängt nicht ab von dem Maaße religiöſer Erleuchtung und ſittlicher Bildung in einzelnen Individuen, ſondern von dem Grade ſittlich beſtimmter Religioſität, zu welchem der betreffende Völkerverein gekommen iſt. Das höhere Leben, wie es in einem Volksleben zur geſellſchaftlichen Anerkennung gekommen iſt, wie es zur myſtiſch tiefen und doch bürgerlich beſtimmten Uebereinkunft der überwiegenden Mehrheit gediehen iſt, mit einem Worte, wie es ſtatuirt, und zum status quo gemacht worden iſt, bildet den Staat. Daher kann denn auch der einzelne Staat ſehr leicht dazu kommen, daß er ſeine Entwickelung abſchließt, weil ſich die Staatsmacht nämlich bei einem gewiſſen Grade der erreichten höheren Lebensordnung ſehr wohl, namentlich ſehr behaglich finden kann. Namentlich thut dieß der Staat gerne, wenn die Geiſtesförderung von Außen an ihn herankommt. So ſchließt ſich z. B. der chineſiſche Staat gegen das Chriſtenthum ab. So ſchließen ſich manche katholiſche Staaten gegen die Reformation ab. Ja ſo können ſich auch evangeliſche Staaten gegen die chriſtliche Entwickelung abſchließen. In dieſer Weiſe bilden ſich denn Verſtockungen des Staatslebens, welche früher oder ſpäter Gerichte Got-

tes, gewaltſame Sprengungen des Alten hervorrufen. Die Beſtimmung des chriſtlichen Staats iſt dieſe, ſeine Statuten bis zur Höhe des Himmelreichs hinan immer wieder zu revidiren und zu reformiren nach den Einwirkungen des Segens der chriſtlichen Kirche. Dabei muß er aber auf das dynamiſch Ausgemachte in dem Geſellſchaftsleben, dem er zur Ordnung dient, Rückſicht nehmen. Er kann ſich dabei gefährlich übertreiben, indem er das Ideale, wie es in einzelnen Gemüthern lebendig geworden iſt, alsbald verwirklichen will. Er kann ſich aber auch in große Gefahr bringen, wenn er nicht im vollen Rapport bleibt mit der gereiften religiös-ſittlichen Intelligenz der Nation, deren zum Statut gereifte Ueberzeugungsfülle in irgend einem Punkte ſich darin offenbaret, wenn der Trieb zu einer ſittlich reinen Aſſoziation vorhanden iſt. Er kann ſich zu ſeinem Verderben gegen die Förderniſſe des kirchlichen Segens abſchließen. Aber Schritt halten wollen mit der kirchlich religiöſen Sittlichkeit, wie ſie ſich in Einzelnen zeigt, das kann er nicht; weil er in ſeinen Schritten mit der dynamiſchen Mehrheit der Bürger im Einverſtändniß bleiben muß. Dieſer Unterſchied zeigt ſich z. B. recht bedeutend in der verſchiedenen Art, wie die Kirche, und wie der Staat die Eheſcheidung zu behandeln hat. Die Kirche dagegen trägt die Geſellſchaftsordnung des Himmels in ihrem Schooß, ihre Statuten ſind die des Himmelreichs. In ihr iſt die reine, vollkommne Offenbarung des Logos in Chriſto zu Tage gekommen, und hat ſich eine menſchliche Organiſation geſchaffen, und ein himm-

lisch sittliches Gesellschaftsleben in der Menschheit hervorgerufen. Diese Organisation und dieses Gesellschaftsleben ist in der apostolischen Gemeine vorbildlich oder vielmehr musterbildlich zur äußeren, rein vollendeten Erscheinung gekommen. Nun aber hat sich das apostolische Himmelsbild, oder vielmehr der kirchliche Christus versenkt in die Tiefen der Welt um in ihr überall eine Gestalt zu gewinnen. Die Kirche ist eben in sofern recht sehr eine unsichtbare, als sie in der Tiefe des Menschenlebens durch die Macht der freien Liebe die himmlischen Sitten, und Organe der himmlischen Gesellschaft bildet, und dieselben einstweilen nur stückweise zu Tage fördern kann. Sichtbar wird sie aber überall in der Predigt des Evangeliums und in der reinen Verwaltung der Sakramente so wie in dem Bekenntniß und in der Erweisung des Glaubens. Und warum sollte sie in ihrem allgegenwärtigen Erscheinen und Verschwinden zu elastisch sein — warum nicht wenigstens elastischer als der ewige Jude — Israel in der Verbannung? Mit ihrer äußeren Organisation darf sie erst am Weltende fertig werden, weil dann erst Christus in ihrer Mitte erscheint als das Haupt dieses „Himmelreichs" welches bis dahin überall in gewissem Sinne „gekommen", in gewissem Sinne aber nur „nahe herbeigekommen" ist. Die speziellen Gesellschaftsordnungen und Organisationen der Kirche sind nicht darum etwa unberechtigt, oder formlos oder zufällig, weil sie einerseits von dem geistigen Grundwesen der Kirche bedingt bleiben, oder andrerseits demselben nicht homogen sind. Ihre Schwäche giebt nur

Zeugniß davon, daß die Kraft und das Wesen der Kirche nach Innen zu suchen ist, im Unsichtbaren. Wo die Kirche in scheinbarer weltlicher Stärke und Abgeschlossenheit erscheint, da wird dem Leben und der geistlichen Entwickelung, die erst am Weltende fertig sein kann, ein Leid gethan. Darum lehnt sich auch die Kirche gerne an den Staat an, weil er in der Erscheinungskraft, in der gesellschaftlichen Anordnung ihr überlegen ist; ja sie muß ihm gerne manches der Art überlassen. Der Staat aber ist bei der scheinbaren Schwäche der äußeren Kirche in großer Versuchung, ihr unverletzliches Leben, ihre innere königliche Natur und Ueberlegenheit zu verkennen, und sich an ihrem Geist- und Feuerwesen zu verschulden auf unheilbringende Weise. Man kann im Einzelnen wohl zugeben, was unserm Verf. im Ganzen also hat erscheinen wollen, daß nämlich vielfach der Staat in überwiegender Christlichkeit erscheint gegenüber der Kirche. Dies war z. B. da der Fall, wo der Staat einen treuen Prediger gegen das verwerfende Urtheil einer neologischen Gemeine oder Synode in Schutz nahm, da wo der Staat das Kirchenwesen einer verfallenen Synodalkirche durch bessere Kandidaten-Examen und andere Maßregeln heben mußte, oder es zeigt sich da, wo er besonders es betreibt, daß eine kirchliche Gegend den verknöcherten Gebrauch eines ärmern Gesangbuchs aufgibt, um einen reicheren Liedersegen dafür in Empfang zu nehmen. So wechseln im Einzelnen manchmal die Rollen, der Staat erscheint oft in dem Geist- und Feuerschmuck der kirchlichen Genialität, Freiheit und Bewegung,

und einzelne Theile der Kirche ſcheinen oft feſtgeroſtet zu ſein im hiſtoriſchen Recht und Herkommen, ähnlich einer eigenſinnig alterthümlichen Staatsmaſchine, die ſich gegen alle Pulſirung der chriſtlichen Bildung abſchließt. Und auch im größeren Ganzen zeigt ſich dieſe Erſcheinung, z. B. in der Stellung der evangeliſchen Staaten der katholiſchen Kirche gegenüber. Doch auch dieſe ſcheinbare Verwechſelung der Rollen darf uns nicht irren. Sie beweiſet nur um ſo mehr die Elaſtizität der Kirche. Denn in der That erſcheint uns hier die ewig jugendliche Kirche mit ihrem idealen Recht in dem Leben des Staates, während dort in der Maske deß kirchlichen Weſens eine mittelalterliche Staatsform mit erſtorbenen Satzungen des hiſtoriſchen Rechts uns entgegentritt. Trotz dem bleibt das Grundverhältniß zwiſchen Staat und Kirche daſſelbe. Und wohl oft begegnet es namentlich dem modernen Staate, daß er das innere Weſen der Kirche, namentlich in dem Prinzipe der Gewiſſensfreiheit verkennt, und mit entſchiedener Ungerechtigkeit in das freie Lebensgebiet der Kirche eingreift. Auch in der beſten Meinung ſelbſt kann der Staat in dieſer Weiſe das Leben der Kirche verletzen, wie in dem Falle etwa, wenn in einer durchgehend neologiſch geſtimmten Provinz das ſymboliſch kirchliche Glaubensſyſtem wieder amtlich oder zwangsweiſe herrſchend gemacht werden ſoll. Bei dieſer Tendenz des modernen Staatsweſens einerſeits, in das innere Weſen der Kirche kategoriſch einzugreifen, ſo wie bei dem großen Uebergewicht der Förderung materieller Intereſſen andererſeits, kann wohl der

Verf. nicht erwarten, daß darin Alle mit ihm sympathisiren, wenn ihn aus dem Staate lediglich ein frischer Frühlingsodem anweht, während ihm die Kirche als eine alternde, hinfällige Stiftung erschienen ist. Man könnte es zwiefach mißlich finden, daß der Verf. gerade für die protestantische Kirche keinen Segen hat, während er der katholischen Kirche den ersten Segen gegeben hat, daß sie den richtigen Begriff der Kirche habe, oder dem Begriff der Kirche allein entspreche, und dem Staate den zweiten, noch größern, daß er berechtigt sey, seinen Eingriff in das Gebiet der Kirche bis zu ihrem Untergange fortzusetzen. Denn eben jetzt ist die evangelische Kirche höchst bedenklich zwischen diese zwei Feuer gestellt, zwischen die übergreifenden Ansprüche des Staats einerseits und des Papstthums andrerseits. Das Werk des Verf. leistet ihr in dieser schwierigen Stellung keinen Beistand — nur den wohl, daß es sie zur hellern Besinnung über die Eigenthümlichkeit ihres Wesens, und über die Unveräußerlichkeit ihrer Würde veranlaßt.*) Allein der Verf. hat nichts gewollt gegen die Zukunft des Reichs Gottes. Es ist ein großes Wort, was er in der Vorrede gesagt hat S. IV: „Da ist kein anderer Rath, als daß man seine Vorstellungen der wissenschaftlichen Gemeine preisgibt, damit sie mit ihrer rücksichtslosen Kritik jene harte Schale zerschlage! und indem sie den Autor zu Schanden macht, seinem Gedanken zu seiner Freiheit, seinem Recht, und

*) Im schlimmsten Falle würde sie sich immer noch ihrer Elastizität und Unsichtbarkeit trösten können.

seiner objectiven Macht verhelfe." Wer dürfte die fromme Gesinnung in diesem etwas überspannten Gelübde verkennen! Gewiß aber kann auch die rücksichtslose Kritik unsern Autor nicht „zu Schanden" machen, um so weniger, da er an seine paradoxe Behauptung gar nicht gebunden erscheint, und da sich ihm eine bedeutende und schöne Ansicht, nämlich von dem schließlichen Einswerden des Staats und der Kirche durch hartnäckige Durchführung seiner Vorstellung vom Staate zu der bedenklichen und tragischen Ansicht von dem schließlichen Untergange der Kirche verschoben hat. In der Erwartung, daß alle innere Herrlichkeit des Christenthums sich zuletzt auch staatlich, gesellschaftlich verwirklichen werde, scheint uns der Verf. sogar auf eine ehrenwerthe Weise im guten Rechte zu sein gegen diejenigen, welche die Kirche und den Staat für immer als geschiedene Lebensgebiete mit streng geschiedenen Functionen betrachten wollen; und der größte Theil seines Werkes scheint uns außerdem noch als eine sehr schätzbare Frucht kirchen-historischer Forschung auch dann ihren Werth zu behalten, wenn er die leitende Ansicht modificiren, oder in ihrer bisherigen Fassung aufgeben sollte.

III.

Der Freiherr v. Sandau*).

Die Römiſche Kirche hat eine Seite, nach welcher ſie dem apokalyptiſchen Bilde der myſtiſchen Babel gleicht, ſie hat ein Syſtem, in deſſen conſequenter Durchführung und Vollendung ſie als die unheilbare erſcheint, die nur in einer großen weltgeſchichtlichen Kataſtrophe ein Ende nehmen kann, für welche die Zeit der gnadenreichen Heimſuchungen vorüber iſt, weil ſie getrunken hat von dem Taumelkelche der ſtrafenden Vergeltung, weil ſie trunken geworden iſt von dem Blute der Heiligen, indem ſie nämlich durch Ausrottung und abſolute Verwerfung der tiefſten und treueſten Chriſten und durch Verhärtung gegen die entſchiedenſten chriſtlichen Grundwahrheiten die innere Klarheit, Einheit und Beſonnenheit, am meiſten die Weisheit verloren, und ſich den Weg zur Umkehr verſchloſſen hat. Dieſes Syſtem iſt das abſolute Papſtthum, dieſe Seite iſt die papiſtiſche in der Römiſchen Kirche. Nicht die Römiſche Kirche in ihrer ganzen

*) Evangeliſche Kirchenzeitung. Jahrg. 1839.

Fülle geht auf in diese Karrikatur des christlichen Gottesstaates, nicht einmal das wirkliche, Italienische Rom, ja nicht einmal der wirkliche, unglückliche Papst.

Der Papst ist insofern zu seinem Heile noch nicht ganz Papst, das Papstthum selber hat insofern noch einen Lichtschimmer des Bischöflichen, Patriarchalischen. Das ist es, was uns an dieser Erscheinung in ihrem tragischen Gange rührt. Nach einer sibyllinischen Sage in der Katholischen Kirche wird der letzte Papst der Antichrist selber seyn. Die Zeit wird wohl dann kommen, wenn der traditionelle St. Peter mit dem revolutionären St. Simon absolut eins geworden, wenn der Papst St. Simonist geworden ist, und der St. Simonismus sein Papstthum verwirklicht hat. Immer deutlicher zeigen sich die Blüthen dieser kommenden Verbindung. Faßt man die Schriften des de la Mennais zusammen, so hat man Beides; in Belgien blüht diese Union schon längst, da wütheten jüngst die Römischen Fanatiker mit den demagogischen Flüchtlingen und Schreiern in die Wette gegen den „cri sauvage“ der Deutschen, gegen den evangelischen Glauben Preußens, gegen den Frieden Europas. Zuerst einigen sich diese verschiedenen Extreme in der tief innerlichen Berührung, in der wesenhaften Wahlverwandtschaft, nach welcher der Revolutionär Despot ist, Herr im Lande seyn will, und nach welcher der Despot im Lande Revolutionär ist, indem er das gesetzlich Bestehende umstürzt. Alle Hierarchie aber ist Despotie, und alle Despotie ist Hierarchie. Wo man frei reden und Zeugniß ablegen darf, wo

die Wahrheit nicht gefälscht wird, wo die Gewissen nicht bedrückt werden, da ist keine Despotie, und wären die Steuern noch so hoch, denn da ist keine Hierarchie. Und wo die Gemüther nicht in Bekenntnisse eigenthümlicher Art gebannt bleiben, und immer wieder hineingescheucht werden durch die Zauber der Macht, der Gewaltthätigkeit, der Schreckmittel, da ist keine Hierarchie, und wäre der Bekehrungseifer auch noch so flammend, die Macht des Geistes auch noch so niederwerfend, die äußere Stufenordnung auch noch so exemplarisch — da ist keine Hierarchie, denn da ist keine Despotie. Im Grunde sind diese drei immer zusammen: Despotie, Hierarchie, Revolution. Die schwache Seite des Papstthums, welche dasselbe auch nach Außen den Einflüssen der Revolution vielfach bloß gibt, liegt wohl zum Theil in dem hohen Alter der Päpste. Die Päpste müssen nach der Observanz der neueren Zeit immer hochbejahrte Leute seyn. Was ist die Folge davon? Freilich das alte Skandal der Unkeuschheit auf dem Stuhle Petri ist damit beseitigt, aber nun entsteht ein Regiment der Alten im Sinne der Altersschwäche, ein System der forcirten Reaktion gegen das wahrhaft Neue, Zeitgemäße, Lebendige, gegen das fortschreitende Walten des Geistes Gottes in der Zeit. Nun folgt ein geistiger Großpapa dem anderen, die alle ihre Pensionen in der jedesmaligen Gegenwart mit Ehren verzehren sollten — was ist's Wunder, daß bei dieser unnatürlichen Hausordnung sich diesen alterthümelnden Altvätern die unbändigsten Enkel schmeichelnd und herrschend auf den Schoß wer-

fen, daß Menſchen, wie der junge Michelis, die ganze Römiſche Kirche erſchüttern können, daß das junge Belgien in der Vorhut der Römiſchen Intereſſen erſcheinen kann. Dieſe Andeutung mag genügen, um zu zeigen, nach welcher Naturordnung das Papſtthum zur Revolution inklinirt, und dieſe ſich im Papſtthum verwirklicht.

Dennoch iſt dieſes bedenklich Altväteriſche im Papſtthum nur ein untergeordnetes Uebel. Der charakteriſtiſche Fehler iſt die Scheinheiligkeit oder die Scheinfertigkeit im Chriſtenthum. Im Papſtthum wird die chriſtliche Weltverklärung vorzeitig, heuchleriſch und gewaltthätig dargeſtellt — dargeſtellt à tout prix. Alles Menſchliche wird geopfert, alle Wahrheit, alle Realität, die Entwickelung ſelbſt, um dieſen glänzenden Schein chriſtlicher Vollendung darzuſtellen. So iſt alſo das Papſtthum die Ungeduld des oberflächlichen und unlauteren Chriſtenſinnes, die das Weltende nicht abwarten kann, und darum ein Weltende macht vor der Zeit; aus Ungeduld ſtabil, und darum auch wieder im Stabilismus ungeduldig. Alles iſt forcirt; das Werden muß durchaus als ein Gewordenes erſcheinen, wenn auch die Wahrheit darum verloren gehen ſollte, ja auf's Entſchiedenſte bekämpft werden müßte. So wird nun die Erſcheinung Chriſti in ſeiner Herrlichkeit anticipirt, indem der Papſt auftritt und ſpricht: ich bin die Sonne, der Kaiſer das iſt der Mond — und jenen Bären im Norden will ich auslöſchen mit meinem Tagesglanze. Der Papſt will den Herrn Chriſtum vertreten, nicht etwa nur im

Geiſte und in der Botſchaft, ſondern auch im Recht, in der Vollmacht, in der Herrſchaft über die Kirche, in der ganzen Kraft des königlichen Weſens. Man ſollte wirklich darum nach Rom reiſen, um einen Menſchen zu ſehen, der ſich mit dieſer ungeheuerſten aller Prätenſionen dekoriren läßt, und der dadurch ſeine Geſammtwürde der Ironie des Wahrheitsgefühls in allen Jahrhunderten, und dem Spott am Weltende preisgibt, während er als Biſchof von Rom, als ein abendländiſcher Patriarch, oder etwa auch als ein Herzog oder kleiner Potentat im Kirchenſtaat des gediegenſten Reſpektes aller Redlichen verſichert ſeyn könnte. Wir aber tröſten uns der wirklichen Wiederkunft Chriſti, der geduldig verſchobenen, der tiefgründlichſt in aller Welt vorbereiteten, der motivirten, der weſenhaft heiligen: dann mag es ſich zeigen, ob das diesſeitige Conterfei, welches Alterthum iſt, Formel, Studium und ſchlaue Berechnung und Ungeſetzlichkeit und voll großer, ewiger Betrübniß über die vermeintlichen großen, ewigen Calamitäten der Kirche, ob es Aehnlichkeit hat auch nur in einem Zuge mit dem Herrn der Herrlichkeit, welcher Geiſt und Leben iſt, nicht nur in allen Erweiſungen ſeiner Liebe, ſondern auch in allen Erweiſungen ſeiner Macht. So wie aber der Papſt ein forcirtes Bild Chriſti in ſeiner Herrlichkeit iſt, in aller Eile aufgeſtellt zur Genüge für das religiös ſittliche Kunſtgefühl der mittelalterlichen Zeit— ſo zeigt ſich daſſelbe erzwungene und zwangvolle Weſen, welches den Schein hervorruft um jeden Preis auf allen Punkten des Lebens. Die Buße wird er-

zwungen; sie erscheint mit dem sauern Gesichte der Büßung. Der Glaube wird erzwungen; er erscheint mit der beschränkten Miene der fleischlichen Zuversicht. Man forcirt die große unsichtbare Einheit der Kirche und treibt sie zur Erscheinung; da müssen also tausend unerledigte Zweifel fortwurmen im Verborgenen, bis sie als Ketzereien hervorbrechen; da müssen tausend materialistische, pantheistische, atheistische Bedenken in den orthodoxen Schein beschlossen bleiben, bis sie in Spöttereien und Lästerungen hervorbrechen, da wird die ganze Werkstätte des inneren Menschenlebens hermetisch verschlossen, und bekommt zur Inschrift die Worte: seligmachende Kirche, oder vollendeter Gottesstaat! während drinnen in der Verborgenheit der alte Adam wüthet, der neue Mensch wehklagt, während drinnen die Geister des Abgrundes toben, und die Kinder des Lichtes mit ihnen ringen, während drinnen die Kräfte der Entwickelung sich entbinden, bis der ganze, unnatürliche Verschluß in furchtbaren Explosionen zerstört wird. Man erzwingt den äußerlichen Schein der Weltverläugnung, so entstehen die falschen, materiellen Abstinenzen, mit deren Satzungen man gegen die göttliche Bestimmung der Natur frevelt; in den oberflächlichsten Paraden kommt das, was das Innerlichste seyn soll, die Weltverläugnung zum Vorschein, so bildet sich das Mönchswesen, man erzwingt den Schein der vollendeten Verbindung mit Christo, so entsteht die Gesellschaft Jesu. Die Bekehrung wird mit Gewalt durchgesetzt; also blutet der Ketzer, und der Dominikaner hält ihm

das Muttergottesbild vor die Augen, während ſchon das Feuer unter ſeinen Füßen brennt. Die Ausbreitung des Glaubens wird mit menſchlicher Leidenſchaft, mit allen Künſten falſcher Politik beſchleunigt: ſo entſteht die Propaganda. Das Papſtthum iſt weſentlich propagandiſtiſch, darum muß es immer wieder den Jeſuitismus erzeugen. Sie werden immer wieder kommen die Jeſuiten, unter allen Formen, unter allen Firmen, ſo lange der große Weltpietismus des Papſtthums, die große Ungeduld der Scheinheiligkeit fortdauert, während ihr gegenüber die Geduld der Heiligen auf das Weltende warten muß. In dieſer jeſuitiſchen Conſequenz aber erſcheint uns eben das Papſtthum als das unheilbare, inkurable, das nur in ſich ſelber noch nicht ganz vollendet und zum Gerichte gereift iſt. Sein charakteriſtiſches Merkmal iſt vor allen Dingen die Lüge, zunächſt in der Geſtalt der Selbſtverwirrung, des Selbſtwiderſpruchs, der abſoluten Inconſequenz. Das iſt zum Beiſpiel ächt papiſtiſch, wenn dieſe Richtung in Straßburg die Lehre verkündigt, die ſie in Bonn verdammt, und in Bonn dieſelbe Lehre verdammt, die ſie in Straßburg hat auftreten laſſen als Richterin, und man thut dem Papſtthum zu viele Ehre an, wenn man ſchlechthin ſeine Conſequenz lobt; nur in der Conſequenz der Eroberungsſucht mit allen Mitteln, am meiſten in der Conſequenz der Unverbeſſerlichkeit, hat es ſich ausgezeichnet. Die jeſuitiſche Partei wüthet dagegen, daß der Preußiſche Staat das Placet für die Römiſchen

Dekrete in Anſpruch nimmt, während ſie daſſelbe Placet den anderen Fürſten, nicht nur katholiſchen, ſondern auch evangeliſchen bewilligt. Sie ſchreit von Baiern aus, der Preußiſche Staat verführe die Biſchöfe, untergrabe die Kirche, indem er ſie zu der milderen Praxis bei der Einſegnung gemiſchter Ehen veranlaßt, während in demſelben Baiern dieſelben Veranlaſſungen, Verhandlungen und milde Obſervanzen ſich finden. Sie erhebt eine Wehklage, in Preußen werde der Katholik als Militär zum proteſtantiſchen Gottesdienſt getrieben, weil nicht überall gleich katholiſche Militärgottesdienſte errichtet ſind, während ſie in Baiern ganz mit dabei iſt, wenn die Proteſtanten gezwungen werden niederzuknieen bei einer Anbetung, welche dieſen als abgöttiſch erſcheinen muß. Mit einem Worte, die jeſuitiſche Richtung — dieſe ſchreit über Gewiſſensdruck; ſie will das Lamm ſeyn, das mit dem böſen Wolfe zu thun hat. Daß dieſe Lügenhaftigkeit des Selbſtwiderſpruchs, der inneren, böſen Verworrenheit der Curie überall auch zur hiſtoriſchen Lüge, zur Fälſchung von Thatſachen übergeht, das haben die Jahrhunderte bewieſen von den Tagen der pſeudoiſidoriſchen Dekretale an, dafür gibt auch die neueſte Zeit wieder unendlich viele Belege. Ja nicht nur die Wahrheit, auch die Gerechtigkeit und Menſchenliebe, alle Tugenden der Humanität, alle Baſen, alle Grundlagen des Religiöſen werden zerfreſſen von dem ſyſtematiſchen Grundtrieb des erzwungenen religiöſen Scheins; alle dieſe Tugenden des Menſchenlebens werden geopfert, wo es gilt, die Tugenden des

kirchlichen Scheinlebens paradiren zu lassen. Das ist es, was dem Unglauben, dem nackten, ungöttlichen Menschenleben sein Recht gibt, seinen Tag der Rache, seinen Beruf gegen die Verstocktheit der Hierarchie. So lange das ungöttlich Menschliche noch protestirt gegen das Papstthum, so lange steht es noch wie der unbekehrte Christophorus da mit einem Kern des biedern, des ehrlichen, oder menschlich wohlwollenden und lauteren Sinnes. Wenn der Unglaube am Ende entschieden hineingeht in das schlechte, böse Bewußtseyn — dann läßt er sich auch das Papstthum wieder gefallen; wenn der Demagoge seine schönen Ideale, seine tiefgemüthlichen Freiheitslieder vertauscht mit bübischen Anschlägen, Dolchen und propagandistischen Umtrieben, dann ist es ihm ganz recht, sich mit dem Schatten Napoleon's oder mit den Blitzen der Curie zu verbünden, um seine dunklen Zwecke zu erreichen. So steht also der liberale Geist auch in seiner oberflächlichen, ungläubigen Haltung noch bevorrechtet dem Geiste des hierarchischen Treibens gegenüber. Er hat seinen Beruf in der Zeit als Werkzeug der strafenden Vergeltung. Er macht das Menschliche geltend gegenüber der Hierarchie in ihrer Unmenschlichkeit, die schlichte Wahrheit setzt er entgegen den Trugkünsten, das Worthalten, die Ehre der hierarchisch sophistischen Wortbrüchigkeit, die Humanität der Menschenquälerei und Menschentödtung um des Glaubens willen, das Samariterwohlwollen dem levitischen und priesterlichen Amtseifer in seiner Gefühllosigkeit, und in diesen Stellungen hat er seinen

Beruf, seine Zeit, sein Uebergewicht nach dem Rechte der göttlichen Vergeltung. Das war es wohl, was Schiller im Sinne hatte, wenn er von Rousseau sagte: Rousseau, stirbt durch Christen, Rousseau, der aus Christen Menschen wirbt. Wir sprechen mit dieser Anführung keine Belobung Rousseau's aus, nur haben wir uns durch die Eindrücke, welche uns die Hierarchie in ihrem neuesten Treiben gemacht hat, die Schillerschen Worte gedeutet. Da wird der nackte Mensch mit seiner Ehrlichkeit, Treuherzigkeit, Offenheit zum Heiligen, wo Heilige dem Scheine nach auftreten, die das menschlich Schöne der Ehrenhaftigkeit, des Worthaltens, des ehelichen Friedens, der Familienliebe, der Unterthanentreue, der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die das Alles für Nichts achten, mißhandeln und wegwerfen, um nur den Schein des Heiligen recht glänzend aufleuchten zu lassen. Ja, wenn die Verderbnisse der Hierarchie also in vielfacher Weise den substantiellen Grund des armen Menschenlebens selber zerfressen und verwüsten, wenn sie den alten Adam verwandeln wollen in die alte Schlange, dann lernt man den welthistorischen Sinn der Worte ahnen: écrasez l'infame! nicht um mit Voltaire, dem frevelhaften Spötter, zu sympathisiren, sondern indem man die Versehung Gottes anbetet, welche ihn mit einem Beruf der Rache über die Verderber der menschlichen Grundlagen alles heiligen Lebens kommen ließ.

Auf diesem Standpunkte des nackten menschlichen Gefühls in seinem Widerspruch und in seiner Macht

gegen das unmenſchlich Hierarchiſche hat Anaſtaſ. Grün in der neueſten Zeit ſeine Dichtungen: Schutt — bekannt gemacht, leider aber nicht nur gegen das Hierarchiſche, ſondern auch gegen das Chriſtliche ſelber ſind ſie gerichtet. Manches Paſſende, Treffende, Relativ-Gute iſt aus dieſer Reaktion des ungeheiligten Menſchengefühls gegen die ſcheinheilige Unmenſchlichkeit, oder der allgemeinen Humanität gegen das Dämoniſche in der Kirche hervorgegangen. Wir geben dieſen Erſcheinungen gerne unſer Mitgefühl, wenn ſie ſich auf ihre Sphäre beſchränken, was aber ſelten der Fall iſt, wenn ſie nicht das kirchliche Chriſtenthum mit dem Papſtthum zuſammen faſſen und verwerfen, wie dies von Carové und von ſo Manchem geſchieht. Es entſteht allemal eine Wärme; eine herzliche und erbauliche Empfindung wird angeregt, wenn man auch nur einen ehrlichen Kerl in der armſeligſten Geſtalt ſein Wort, ſeinen Eid, ſeine Unterthanenpflicht, ſeinen Samariterſinn, ſeine Wahrheitsliebe gegen die jeſuitiſchen Sophiſtereien, Calumnien und Härten der Scheinheiligkeit behaupten ſieht. In dieſe Kategorie der redlichen Humanität, wie ſie der unredlichen Hierarchie gegenüberſteht, gehört nun zunächſt auch der Freiherr v. Sandau, der neue Roman von Bretſchneider. Nicht mit evangeliſchen Dogmen bekämpft er die Römiſche Kirche, ſondern mit weiblichen Thränen, mit menſchlichen Cavaliersmaximen, mit biderben Bedientenflüchen, Rührungen, und was die religiöſen Waffen anlangt, mit den Neuteſtamentlichen Sprüchen, welche die Nächſtenliebe und Duldung gebieten, wozu

endlich noch die kirchenhistorischen Waffen kommen. Auch kann er eben deswegen nicht die Römische Kirche im Ganzen und gründlich bestreiten, sondern eben nur diese ausgetragene Erscheinung des jesuitischen Papismus, wie er in einem Pater Cyriax z. B. auftritt. Es ließ sich erwarten, daß Bretschneider mit diesen Waffen die Römische Kirche bekämpfen würde, wenn er überhaupt daran ging. Denn die biblischen und altevangelischen Dogmen von dem natürlichen Verderben, von dem alleinigen und genügenden Verdienste Christi, von der Rechtfertigung durch den Glauben, jene Waffen, mit denen Luther und die übrigen Reformatoren die Römische Kirche bekämpften, hat er in seiner Schrift vom Pietismus als pietistische, verjährte Lehren bei Seite gethan. Also auf Maximen und Gebote der Humanität, wie sie freilich nur durch die Wirkungen des Christenthums zur Herrschaft gekommen sind, auf rechtliche Verträge, auf historische Erinnerungen mußte er sich beziehen, wenn er etwas leisten wollte. Das hat er gethan, und in dieser Auffassung des Tagesgegenstandes hat er sehr zur Befriedigung des großen Publikums geschrieben. Er hat das Volk gerührt, und es erweist sich dankbar, wie immer, wenn man ihm Wasser auf seine Mühle gibt. Er hat das sittliche Humanitätsgefühl im Volke in seinem Kampfe mit den Römischen Versuchungen angefrischt. Künstlerische Ansprüche im engeren Sinne wird wohl der Freiherr v. Sandau nicht machen. Er ist in poetischer Beziehung ein Landjunker, doch von tüchtiger, geselliger Ausbildung. Die Personen

sind wohl Figuren der Richtungen, welche hier auszumalen waren; nicht viel Lebendiges drüber. Wir finden, daß der Freiherr sehr schnell aus einer dumpfen, fanatischen Stimmung, worin wir ihn zu Anfange finden, in einen Gegner des jesuitischen Treibens und Revolutionirens umschlägt, nachdem er einmal die Thränen seiner protestantischen Frau, welche nun eine unglückliche Ehe besorgt, gesehen hat. Er hat allerdings das Charakteristische an sich, daß er seine Willensmeinungen mit dem Terminus: versteht ihr mich? absolut abschließt; aber obschon der Schriftsteller wiederholt versichert, nach einer solchen Aeußerung habe Keiner mehr in ihn dringen dürfen, so nimmt sich doch sehr bald der Pater Cyriax die Freiheit, ihm dieses Ultimatum mehrmals schnell nach einander ohne Gefahr zu entlocken. Das Fräulein Auguste kann nicht für ein psychologisch wahres Lebensbild anerkannt werden. Ein Fräulein, welches sich schon mit dem schwärmerischen Gedanken beschäftigt hat, eine zweite Jungfrau von Orleans für die Rheinprovinzen zu werden, wird schwerlich schon in dem Glauben an das Dogma von der alleinseligmachenden Kirche erschüttert seyn, nachdem ihr der aufgeklärte katholische Bruder, der als Offizier in den alten Provinzen steht, und eben auf Urlaub nach Hause gekommen ist, ein Neues Testament geliehen, und nachdem sie erst einige Verse in der Bergpredigt gelesen hat. Auguste ist gar zu schnell herumgeholt; und man könnte diese Uebereilung nur allenfalls damit entschuldigen, daß sie hin und wieder etwas beschränkt erscheint, etwas ein-

fältig im übeln Sinne, was ihr aber freilich als der eigentlichen Heldin des Buches nicht wohl anſteht. Die Majorin iſt eine würdige Frau. Der Münſterländiſche Baron, welchen der Verf. mit introducirt hat, iſt gar zu dumm und plump gerathen, als daß der Triumph der beſſeren Sache über ihn irgendwie befriedigen könnte. Dagegen iſt der Pater Cyriax ein mehr gelungenes Bild; ein wahrer Pfaffe durch und durch, und doch auch mit dem richtigen Anſtrich von Schwäche, den die modernen Erſcheinungen dieſer Art haben müſſen, da ſie nicht von dem wirklichen Geſammtklima der Gegenwart erzeugt, ſondern gewiſſermaßen Kunſtprodukte der Reaktion ſind. Der alte Thomas iſt ſo gar übel nicht; dergleichen ehrlich ſchlaue, nützliche Bedientencharaktere ſind aber in der Literatur zu oft vorgekommen, als daß in dieſer Beziehung ſo leicht etwas Originelles auftreten könnte. Was dem Werke entſchieden abgeht, das iſt der künſtleriſche Geiſt, der ideale Ton — mit einem Worte, die Poeſie. Trotz der Verſtimmungen und jeſuitiſchen Meutereien am Rhein, trotz der Leiden der Majorin, trotz der Reiſe in den Rheingau, ja, ungeachtet der jungen, von den Finſterniſſen des Confeſſionsaberglaubens bedrohten Liebe, kommt es dennoch nirgend zum Eingang in das „alte, romantiſche Land," und ein lyriſches Lied z. B. ließ ſich ſchwerlich an irgend einer Stelle recht paſſend anbringen. Nur inſofern muß das Geſagte eine kleine Beſchränkung erleiden, als ſich Stücke vorfinden, welche in das Gebiet der Intrigue, des Komiſchen, des charakteriſtiſchen Dialogs

gehören, und in diesem Genre wirklich einen Anflug von Poesie haben. Es mag freilich auch nicht leicht seyn, die gemischte Ehe im Lichte der Poesie darzustellen; namentlich wenn die Sache eine bürgerlich friedsame Wendung nehmen soll, so daß z. B. die Liebenden mit einander verhandeln über die Confession der Kinder, die sie erzeugen werden. Dieses Europäische Gespräch von den Ungeborenen, welche sich noch gar nicht durch wirkliche Heldenthaten ausgezeichnet haben, hat die Curie veranlaßt, sie will sich in ihren alten Tagen an der jungen, an der jüngsten Generation trösten und aufrichten. In unserm Roman nimmt es mit der gemischten Ehe kein übles Ende. Die gemischte Ehe des Freiherrn v. Sandau ist friedlich. Freilich wird dieser Friede spät noch durch die Zeitstimmung bedroht; der katholische Freiherr oder Major ist durch Einflüsterungen seines Paters Cyriax in die Richtung der Rheinischen Malcontenten gekommen, und geht schon zu harten Aeußerungen gegen die Confession seiner evangelischen Frau über, seine Tochter Auguste ist durch ihren Beichtvater so sehr fanatisirt, daß sie schon von der Mutter, die sie als eine Verlorene betrachtet, sich kalt und entfremdet abwendet. Bald aber nimmt Alles eine glückliche Wendung; Cyriax wird entlarvt und entwaffnet, und Auguste heirathet zuletzt sogar einen protestantischen Hauptmann v. Steinheim, der den Baierschen Dienst und Baiern selbst verlassen hat, um nicht gezwungen zu werden, vor der Monstranz zu knieen, und weil es ihm wegen des Glaubensdrucks in seinem

Vaterlande zu ſchwül geworden iſt. Sie heirathet ihn mit dem beſonderen Verdienſt, daß ſie gleichzeitig den katholiſchen Baron mit ſeinen geldſtolzen Bewerbungen entſchieden abweiſt, und mit dem beſonderen Aufſchwung, daß ſie ſogar etwas vorlaut bewilligt, alle Kinder ſollen mit dem proteſtantiſchen Vater gehen. So entſteht alſo ſchließlich eine gemiſchte Ehe ganz nach dem Wunſch des Proteſtanten; dem evangeliſchen Ideal genügt ſie bei weitem nicht, da nur von Zugeſtändniſſen, nicht aber von einem Sieg des Chriſtlichen über das Confeſſionelle, nicht von einer poſitiven Union im chriſtlichen Familienleben durch den lebendigen Glauben an den Erlöſer die Rede iſt. Doch fehlt es bei dieſem glücklichen Ausgange nicht an einem tragiſchen Zwiſchenakt. Der Hauptmann v. Steinheim nämlich iſt auch der Sprößling einer gemiſchten Ehe; dieſe aber hat ein tragiſches Ende genommen, die katholiſche Mutter iſt erſt durch Confeſſionsſkrupel gemüthskrank geworden, dann ſind beide Eltern bald nach einander durch Herzeleid geſtorben. Das Buch zeigt in dieſer Geſchichte, ſo wie in vielen Partien überhaupt die Tendenz, von der gemiſchten Ehe abzurathen, in den wirklich gemiſchten Ehen aber, und für das Vereinleben der Confeſſionen überhaupt die Verdammnißvorurtheile des katholiſchen Theils zu bekämpfen, und eine friedſame Ausgleichung auf dem Grunde der Duldung, des gemeinſamen Glaubens an Gott, und an Chriſtum als den Meſſias, des gemeinſamen *Credo* (welches alſo Bretſchneider hier in ſeiner Unverletztheit wieder geltend macht), mit

Anerkennung der beiderseitigen Eigenthümlichkeit zu vermitteln. In dieser Beziehung nun mag das Buch vielleicht hie und da nützlich und wohlthätig wirken, nützlich, indem es augenblicklich beschwichtigt, wohlthätig, indem es die Gebote der Barmherzigkeit, der Nächstenliebe und Redlichkeit geltend macht gegen das Fluchen und Verdammen, Intriguiren und Lügen der hierarchischen Parthei, oder gegen die menschenfeindlichen Vorurtheile und Gehässigkeiten der Beschränkten, die von dieser Parthei beherrscht werden, und von ihren Satzungen eingenommen sind. Das Buch ist aber gründlichen und christlichen Anforderungen gegenüber durchaus ungenügend, ein Pflaster, welches die tiefen Wunden unserer Zeit gar nicht heilen kann, und insofern schädlich, als es von neuem den alten Schaden mit dem Palliativmittel christlich tingirter Toleranz zu vertuschen strebt. Es geht dem Zerwürfniß zwischen der Evangelischen und Katholischen Kirche nicht auf den Grund, und vagirt meistens nur um die äußeren Gegensätze in ihrer zufälligen Erscheinung herum. Von dem tiefen Gegensatze der Rechtfertigung durch den Glauben und der Werkheiligkeit, von dem Verhältniß der Versöhnung durch Christum zu den Versöhnungen durch die Heiligen und durch die Messe, von der Differenz zwischen dem evangelischen Friedensgrunde, der in der freien Gnade liegt, und zwischen dem katholischen, der in den Bemühungen der Heiligung als ein schwankender Boden, auf welchem nur die leichte Hoffnung, nicht die starke Zuversicht treten darf, zum Vorschein kommt, von dem großen königs-

lichen Prieſterthum der Gewiſſensfreiheit, gegenüber den Prieſtern und Königen, iſt überall gar nicht, oder kaum die Rede. Ueberhaupt bekümmern ſich die Menſchen in dieſem Buche meiſt nur um die Seligkeit der Anderen, von einem tiefinnerlichen und ernſten Fragen nach der eigenen Seligkeit kommt bei Keinem etwas Sonderliches vor. Und dies iſt das Grundgebrechen des Buches, daß ihm in Beziehung auf das Evangelium, auf den Proteſtantismus und auf die Bekehrung im Glauben die entſcheidenden Grundideen fehlen.

In den drei erſten Capiteln kommt die Verſtimmung, die Aufregung der Katholiken am Rheine zur Sprache. Die bekannte Entfernung des Erzbiſchofs ſelber fällt in das dritte Capitel. Das Große, das tief Bedeutſame und Poetiſche des Ereigniſſes, überhaupt den wirklichen Vorgang, läßt der Verf. hinter der Scene. Mit dem vierten und fünften Capitel ſtellt ſich die glückliche Wendung in der fanatiſchen Stimmung Auguſten's ein. Ihre Mutter wird krank; das erſchreckt ſie; ihr Bruder kommt auf Urlaub, und bringt ihr ein Neues Teſtament mit in der Ueberſetzung von van Eß. Sie lieſt nun das Evangelium des Matthäus, und ſchon gleich nachdem ſie die Bergpredigt durchgeleſen hat, iſt ſie von dem zerſtörenden Vorurtheile geheilt, daß die Evangeliſchen als ſolche verdammt ſeyen. Der Bruder leitet ſie an, das N. T. unter dieſem Geſichtspunkte zu leſen. „Du wirſt finden," ſagt er ihr tröſtend, „wenn Du das Evangelium Johannis und die anderen Bücher des N. T. leſen wirſt, daß der Glaube, der zum ewigen Leben

erfordert wird, etwas viel Einfacheres und Beſchränkteres iſt, als unſer katholiſcher Kirchenglaube, nämlich nur der Glaube an den wahren Gott, und an Jeſus, als den Chriſtus, als den Sohn Gottes und unſern Herrn und Seligmacher." Nachdem Auguſte durch die Evangelien befreit worden iſt von der Hingebung an den Fanatismus des Fluchens, Verdammens und Verketzerns, wird ſie ſchnell hinübergeleitet zu den Briefen des Johannes und Jakobus; der Brief an die Römer wird nebenbei kaum berührt. Alles iſt höchſt diskurſiv und dabei in den Erklärungen oberflächlich gehalten, die bibliſchen Lehren über den Grund des Glaubens und des Friedens, die Aufſchlüſſe über die Differenzen zwiſchen beiden Kirchen, welche z. B. Luther in den beiden Briefen an die Römer und an die Galater fand, werden hier ſcheu umgangen.

In dem ſiebenten Capitel, unter der Ueberſchrift: **Roma loquuta est; res judicata est,** kommt ein evangeliſcher Geiſtlicher in das Haus des Freiherrn, um der noch ſchwachen Majorin die Communion zu reichen. Auguſte macht ſich an ihn heran, und bittet ihn um die Mittheilung ſeiner Anſicht über die Stelle Matth. 16, 16.: „Ich will dir die Schlüſſel des Himmelreichs anvertrauen; und Alles, was du auf Erden binden wirſt, ſoll auch im Himmel gebunden ſeyn, und Alles, was du auf Erden löſen wirſt, ſoll auch im Himmel gelöſet ſeyn." Der Pfarrer fertigt mit Recht die katholiſche Beziehung dieſer Stelle auf das Papſtthum ab; merkwürdig aber iſt die Aeußerlichkeit, womit er ſeinerſeits die Stelle deutet. Als der

Herr dieſe Worte ſprach, lehrt der Pfarrer, da war Petrus nicht Biſchof, ſondern Apoſtel. Nur auf das Apoſtelamt alſo, auf das Amt eines Verkündigers Chriſti an Juden und Heiden ſind dieſe Worte zu beziehen. Die Berechtigung kann alſo nur den Miſſionaren, die das Evangelium den Ungläubigen verkündigen, und jetzt das Apoſtelamt führen, zu Gute kommen. Oder mit anderen Worten, nur außerhalb der Gemeinde Chriſti gegen Juden und Heiden ſollte dieſe Gewalt geübt werden. So wäre alſo das Amt der Schlüſſel lediglich zu beziehen auf die Befugniß der Apoſtel und Miſſionare, amtlich zu beſtimmen, ob Jemand reif ſey zur Aufnahme in die Chriſtengemeinde oder nicht. Außer der Geiſtloſigkeit und Ungeiſtlichkeit, welche dieſe Auslegung im ausgezeichneten Maße behaftet, findet ſie ſich zugleich im Widerſpruch mit allen verwandten, in denen die Idee und Anordnung der chriſtlichen Kirchenzucht klar ausgeſprochen iſt. Man muß es hier erleben, daß Dr. Bretſchneider den Miſſionaren eine Vollmacht zuſpricht, die er ſogar den Biſchöfen, alſo auch den General-Superintendenten, nicht einmal zuſchreibt. Die exegetiſche Noth muß in der That groß geweſen ſeyn, welche ihn getrieben hat, die Miſſionare ſo ausnehmend zu begünſtigen. Wenn nun aber die Miſſionare von den Biſchöfen oder Geiſtlichen ordinirt werden, wie können die Ordinirten Vollmachten haben, die den Ordinirenden ſelber fehlen? Ja der Verf. widerſpricht ſich ſelbſt, auch den Miſſionaren ſpricht er die ihnen zugeſprochene Befugniß wieder ab, wenn er ſagt: Doch auch abgeſehen davon,

daß Petrus damals, als Jesus mit ihm redete, nicht Bischof, sondern Apostel war, so konnte sich die Vollmacht doch nur auf ihn, auf seine Person erstrecken, und mußte mit seinem Tode erlöschen. Denn sie wurde ihm gegeben als Belohnung eines persönlichen Vorzugs, nämlich seines festen Glaubens." — Mit solchen Raritäten und Absonderlichkeiten, mit solchen Präbenden, die mit dem Tode erlöschen, sollte sich der Herr im Mittelpunkte seiner Reichsbestimmungen befaßt haben? Daß die Behauptung den Missionaren ihre Vollmacht wieder entzieht, liegt am Tage. — Ja selbst dem Petrus wird seine Vollmacht noch verkümmert durch eine betrübte Trivialität: „sie hat eine natürliche Einschränkung, die sich von selbst versteht; nämlich die, daß Jesus voraussetzt, Petrus werde die Gewalt nur nach Christi Willen und nicht zum Unrecht anwenden. Denn es ist ja gar nicht denkbar, daß Jesus habe sagen wollen: was du bindest oder lösest, es geschehe mit Recht oder Unrecht, aus Leidenschaft oder aus guten Gründen, übereilt oder besonnen, das will ich ratificiren." Gleich darauf kommen die Worte zur Sprache: „was ihr immer auf Erden bindet, das wird auch im Himmel gebunden u. s. w.," und hier hebt der Pfarrer die frühere Einschränkung auf, indem er sagt: Die Worte sind ganz dieselben, und Jesus sagt sie hier nicht zu Petro allein, sondern zu allen seinen Schülern. Der Verf. verwickelt sich abermals in einen frappanten Widerspruch, indem er zu dieser Stelle bemerkt, hier sey nicht von Glaubenslehren und Glaubensirrthümern, oder von

Disciplinarsachen der Kirche, sondern von Versündigungen gegen Andere, von begangenem Unrecht — nach dem Vorhergehenden die Rede. — Ist denn bei der Entscheidung über die Aufnahme der Heiden in die Christengemeinde nicht von Glaubenslehren die Rede? Und hat nicht der Verf. gesagt, dieser Spruch habe denselben Sinn wie der vorige, welchem er die bezeichnete Deutung gegeben? Man sieht also, durch welche Verworrenheiten wir hier mit dem evangelischen Geistlichen hindurch müssen. Der dritte Spruch: „Empfanget den heiligen Geist! Welchen ihr die Sünden erlasset, denen werden sie erlassen; welchen ihr sie aber nicht erlasset, denen sind sie auch nicht erlassen," hat nach den Belehrungen des Pfarrers wieder denselben Sinn, nur daß hier die fragliche Vollmacht allen Aposteln gegeben wird. — Der Pfarrer zögert zuerst, dem Fräulein die Worte zu erklären: Empfanget den heiligen Geist — und da sie nun in ihn dringt, so eilt er über die Schwierigkeiten hinweg mit der Bemerkung, der Geist sey am Pfingstfest über die ganze Gemeinde ausgegossen worden, er sey ein Gemeingut aller Christen gewesen, der Priester und Laien. Nicht übel aber streitet er im Folgenden gegen die Infallibilität und gegen die Glaubensherrschaft der Priester, so wie mit historischen Bemerkungen gegen den Grundsatz: **Roma locuta est** u. s. w. — Es ist übrigens sehr zu bedauern, daß unserem Pfarrer der biblische und evangelische Begriff der Kirchenzucht so ganz abhanden gekommen ist. Auguste fragt: Soll aber nicht der Hirte auch das Recht haben, Unwürdige oder Unfolg-

ſame auszuſondern? und der Pfarrer antwortet: Das hat Chriſtus, der allein der Oberhirt iſt, ſich ſelbſt vorbehalten, wie er im Evangelium Matthäi 25, 32. 33. ausdrücklich ſagt." — Der Herr Pfarrer weiß alſo ſo wenig von dem Begriff der Kirchenzucht, daß er dieſe mit dem Weltgericht, mit dem Urtheil der Verdammniß am Weltende ſelber verwechſelt. Und ſo irrt er, nachdem er ſchon die Anweiſung Chriſti: „Sündigt aber dein Bruder an dir, u. ſ. w." wörtlich angeführt und bemerkt hat, hier werde das Urtheil der ganzen Gemeinde zugeſchrieben. Auguſte redete aber ja eben nicht von der Verdammniß am Weltende, ſondern von der Kirchenzucht, freilich nach katholiſchen Vorſtellungen. Wenn der evangeliſche Pfarrer, um ſich's bequem zu machen, die Kämpfe und Schreckniſſe der Kirchenzucht ungebührlicher Weiſe in das Weltgericht hineinſchiebt, ſo darf man wohl erwarten, daß er ein anderes Mal, wenn juſt vom Weltgerichte die Rede iſt, bei ſeinem Worte Stand halten, und nicht etwa dann die Schreckniſſe des Weltgerichts zurück datiren werde in die natürlichen Folgen der Sünde im dieſſeitigen Leben. Doch auch bei dieſer Vorausſetzung müſſen wir den evangeliſchen Begriff der Kirchenzucht behaupten, und in ſeiner Eigenthümlichkeit geltend machen. Es iſt da in den Worten des Herrn die Rede von einem Recht, das einmal dem Petrus allein, dann allen Apoſteln mit ihm, dann der Gemeinde mit dieſen gegeben wird. Es iſt alſo ein chriſtliches Geſellſchaftsrecht, welches die Gemeinden unter der Leitung ihrer Vorſteher, oder

dieſe in und mit den Gemeinden ausüben ſollen. Dem Petrus wurde es zunächſt allein zugeſprochen, weil von ihm die gemeindebildende Thätigkeit ausgehen ſollte, dann mit ihm den Apoſteln, weil ſie mit ihm in der Parität des Geiſtes und des Berufs ſtanden, endlich den Gemeinden, weil die Vollmacht der Apoſtel bedingt war durch den Geiſt Gottes in den Gemeinden, ſobald Gemeinden gegründet waren. Petrus empfing vorab die Schlüſſel des Himmelreichs, weil er am Pfingſtfeſte den bußfertigen und gläubigen Juden zu allererſt die Kirche Chriſti, das Himmelreich aufzuſchließen beſtimmt war — mit ihm aber empfingen die anderen Apoſtel dieſelbe Vollmacht, zu binden und zu löſen, Seelen im Glauben anzuerkennen und ihnen das Heil in Chriſto zuzuſprechen mit der Beſiegelung ihres Glaubens durch die heilige Taufe, oder ſie als Heuchler oder Gebundene zu bezeichnen, wie Petrus den Ananias z. B. oder den Simon Magus als ſolche bezeichnete — alſo zu excommuniciren, oder abzuweiſen von dem Genuß der geiſtlichen Gemeindegüter. Aber auch der Gemeinde wurde daſſelbe Recht in mittelbarer Weiſe, unter den Beſtimmungen einer feſten Gemeindeordnung zugeſprochen; ſie ſollte das Recht haben, ein unverbeſſerliches Mitglied in letzter Inſtanz auszuſchließen, das heißt, als einen Heiden und Zöllner zu betrachten, deſſen Bekehrung ſie zu ſuchen habe, der aber einſtweilen an ihrer Communion nicht Theil nehmen könne, ohne die Gemeinde zu beflecken und ſich ſelbſt zu verderben. Worin unterſcheidet ſich nun die evangeliſche Kirchenzucht von dem Römiſch-katholiſchen Kir-

chenbann? Bei dieſem Kirchenbann wird vorausgeſetzt, daß die Curie den heiligen Geiſt empfangen habe, während dies die große Vorfrage iſt, die bei den Apoſteln und bei der apoſtoliſch lebendigen Gemeinde freilich ſofort bejaht werden konnte, deren Beantwortung aber in der Folge überall wieder von dem Verhalten gegen den heiligen Geiſt abhängt. Die Curie ſetzt alſo ſtolz voraus, ſie habe den heiligen Geiſt, anſtatt ſich in Demuth denſelben zu erbitten, und ſtatt ſich zu beſcheiden mit den Apoſteln auf Erden zu binden, auf Erden zu löſen — macht ſie gleich den Sprung der kühnſten Anmaßung, indem ſie behauptet: ſie binde und löſe im Himmel ſelbſt. Sie verdammt und ſpricht ſelig, das heißt, ſie unterwindet ſich, das himmliſche, correſpondirende Binden und Löſen ſelber zu vollziehen, ſtatt einfach zu excommuniciren, d. h. auf Erden zu binden und zu löſen, in die Gemeinde aufzunehmen oder von der Gemeinde auszuſchließen. Dieſe erſte Anmaßung iſt groß genug, doch folgt gleich eine zweite, indem die Curie gleichſam ſpricht: was ich im Himmel binde, das muß auch auf Erden gebunden ſeyn, was ich im Himmel löſe, das muß auch auf Erden los ſeyn — auf Erden, das heißt ihr nun im bürgerlichen Geſellſchaftsleben. Wen ſie geiſtlich gelöſt hat, der ſoll frei ſeyn von den Verfolgungen der weltlichen Gerichtsbarkeit, wen ſie geiſtlich gebunden, verdammt hat, der ſoll auch weltlich gebunden ſeyn, den muß der Cäſar ertränken oder verbrennen laſſen, je nachdem es Landesgebrauch iſt, denn ſie ſelber, die große Heuchlerin **abhorret a sanguine.**

Als Petrus dem Ananias zurief: Wie hat der Satan dein Herz erfüllet, daß du dem heiligen Geist lügest, da band er ihn auf Erden, das Wort wies aber auf die himmlische Bindung hin, und als Ananias todt zu Boden sank, da zeigte sich's, daß er auch im Himmel gebunden war. Wenn aber ein Mensch weltlich und bürgerlich durch Henkergewalt um des Glaubens willen stirbt, nicht durch Gewissensschrecken und Schläge des Geistes — so weiß man keineswegs, ob er auch im Himmel gebunden gewesen ist; diese Art der Excommunication an sich spricht für ihn, weil die, die ihm gegenüber stehen, das Henkerschwerdt gebrauchen statt des Schwerdtes der Wahrheit, und weil auch Christus unter einer solchen rohen Excommunication außer dem Lager, unter der Schmach gestorben ist. Die evangelische Kirchenzucht beruht ganz einfach auf dem christlichen Gesellschaftsrecht der Gemeinde, nach welchem sie unwürdige Mitglieder, solche die ihrem inneren Wesen in der Lehre und im Wandel beharrlich widerstreben, von sich ausscheiden, von der Communion zurückweisen kann. Wenn die Gemeinde Glieder aufnimmt, so löst sie — wenn sie Glieder ausschließt, so bindet sie — auf Erden, im sichtbaren Gesellschaftsleben. Dabei hat sie denn die Verheißung des Herrn, sofern sie bei seinem Worte und in seinem Geiste bleibt: was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden seyn u. s. w. — denn in diesem Falle wird sie nur solche excommuniciren, die auch vor Gott, im Himmel des Geistes Christi für Unbußfertige gelten, und nur solche

einſchließen, die wirklich begnadigt ſind. Dieſe Gewißheit aber hat ihre Gradation eben darin, daß ſie ſo ſtark bedingt iſt. Bei den Apoſteln z. B. war beides ganz identiſch, weil ſie in der Fülle des Geiſtes die Geiſter erkannten, die Herzen durchſchauten. Simon Magus war in der neuen Gemeinde zu Samaria nach dem vorhandenen Geiſtesmaß als ein ächtes Gemeindeglied anerkannt, Petrus aber band ihn, als er hingekommen war, nachdem er ihn durchſchaut hatte. So fällt alſo dieſe Identität des Bindens und Löſens auf Erden einerſeits, im Himmel andererſeits in dem Maße weg, als die apoſtoliſche Geiſtesfülle in den Gemeinden zurücktritt. Wenn jedoch eine Chriſtengemeinde nach abſolut bibliſchen Grundſätzen eine Excommunication vornimmt, z. B. einen notoriſch Laſterhaften, einen Verächter des Glaubens ausſchließt, ſo kann ſie mit großer, ſchmerzlicher Zuverſicht das Urtheil ausſprechen, daß ein ſolcher auch noch im Himmel gebunden, daß er noch unter dem Zorne ſey. Allein in Betreff des Löſens iſt es weit ſchwieriger, die Identität feſtzuſtellen. Eben darum, weil eine Gemeinde nur die notoriſch Unbekehrten excommunicirt und ſich beſcheidet, nicht mit apoſtoliſcher Geiſteskraft alle ihre Glieder zu penetriren, iſt es von vielen Gliedern, welche ſie gelöſt hat, gar nicht ausgemacht, ob ſie gelöſt ſind vor Gott. Inſofern aber ſtellt ſie auch ſelbſt bei der Abendmahlsfeier noch ihre Verheißungen conditionell. Mit einem Worte: ſie bindet und löſt allemal auf Erden; ſie hofft aber dabei den Geiſt Chriſti zu haben, und in den meiſten Fällen das Urtheil des Him-

mels zu vollstrecken. — Daß sie aber auf Erden, das heißt, im sichtbaren, gesellschaftlichen Gemeindeleben ihr Gesellschaftsrecht verwaltet nach christlichen Prinzipien, ist außerdem, daß sie eben dazu berechtigt ist, eine heilige Pflicht. Nach schlaffen philanthropinistischen Gedanken ist eine Excommunication eine Unbarmherzigkeit, eine schreiende Härte; allein nach dem wirklichen Sachverhältniß ist eine begründete Excommunication allemal etwas durchaus Natürliches, Nothwendiges und zudem ein Akt der Milde. Die Gemeinde schließt z. B. einen Trunkenbold vom Tische des Herrn aus — was ist natürlicher? Gebildete Menschen werden in der Societät mit ihm nicht trinken wollen — sollten denn die Christen sich so weit wegwerfen, am Tische des Herrn mit ihm sich zu verbrüdern, unter der Voraussetzung eines christlich ernsten Trachtens, da sie das schreiende Gegentheil von ihm wissen? Sie scheuchen sich selber dadurch auseinander, sie verlieren das christliche Ehrgefühl und Wahrheitsgefühl bei so schlechter Duldung, und der Heidelberger Katechismus hat nicht Unrecht, zu sagen: dadurch wird der Zorn Gottes über die ganze Gemeinde gereizt. Und ist es nicht Mitleid mit einem solchen Wüstling selbst, wenn man ihn abhält, sein religiöses und moralisches Gewissen durch eine heuchlerische Communion vollends zu verderben, und sich durch die Profanation des Allerheiligsten vor seinem inneren Bewußtseyn heillos zu Grunde zu richten? Dasselbe aber gilt von dem Verhältnisse der Gemeinden zu allen notorischen Sündendienern und Widersachern ihres Bekenntnisses. Keine

Macht der Erde ist befugt, den Gemeinden die Ausübung dieses Gesellschaftsrechts zu verbieten, da es ein Recht des Gewissens ist, worauf sich die Natur des Gemeindelebens basirt. Darum hat auch in der neueren Zeit das neuerwachte kirchliche Leben überall wieder hingearbeitet auf die Wiederherstellung der Kirchenzucht, weil die Communion durch die mannichfachste Profanation so zu sagen annullirt, und ein Quäkerthum grade der besten Gemeindeglieder hervorgerufen wird, wenn sie nicht gegen solche Profanation durch die christlichen Maßregeln der Kirchenzucht geschützt wird. In diesem Gefühle hat auch die letzte Rheinische Provinzial-Synode wieder den Entwurf zu einer erneuerten Kirchendisciplin, zu dessen Abfassung der Auftrag bereits früher gegeben war, in Berathung gezogen, und unter ernsten Berathungen, in der innigsten Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer solchen Disciplin, genehmigt. Wie sehr aber ein so überaus einfaches Gesellschaftsrecht allmälig verkannt werden konnte, das beweist die zu Tage liegende auffallende Unkunde eines gelehrten Kirchenobern über diesen Gegenstand. Wir wiederholen es nochmals, was Christus den Gemeinden und ihren Vorstehern bewilligt und anbefohlen hat, ist einfach dieses, nach bestem Wissen und Gewissen *bindend und lösend auf Erden* ihr Gemeindeleben gegen auflösende Laxheit zu salviren — je mehr sie nun dabei in der Reinheit, Fülle und Kraft seines Geistes verfahren, desto gewisser wird ihnen die Verheißung: was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden seyn,

was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel los seyn. Man hat den Dr. Leo beschuldigt, er wolle die Schreckniſſe des Kirchenbanns wieder herbeiführen, weil er nämlich über den Verfall der evangeliſchen Kirchenzucht geklagt hat. Diejenigen, welche namentlich auf dieſem Punkte geglaubt haben, ihm eine höchſt empfindliche Wunde beizubringen, haben bei der hochfahrenden Sprache, womit ſie hier ihren Gegner zu einem Ketzerrichter gemacht haben, ganz einfach dieſelbe Unkunde gezeigt, welche der Verf. des Freiherrn v. Sandau verräth; es fehlt ihnen der reine Begriff der chriſtlichen Kirchenzucht. Dr. Leo hat das Verdienſt, in dieſer Beziehung klarer als mancher Theologe geſehen zu haben, indem er die Kirchenzucht ganz einfach als das Societätsrecht der Gemeinde bezeichnete, und ſagte, ein Recht, welches den Schuſtern und Schneidern zuſtehe in ihren Societäten, dürfe doch auch wohl die Gemeinde für ihr Geſellſchaftsleben in Anſpruch nehmen. In der That iſt die Sache ſo einfach, daß nur denen dieſes Gemeinderecht zweifelhaft ſeyn kann, welche der Gemeinde nicht mehr die Würde einer moraliſchen Perſon zukommen laſſen. Die Gegner der Kirchenzucht behaupten unterdeß das Weſen derſelben mit Eifer in ihrer Art; ſie haben ihre Ballotagen, wodurch ihr ordinäres Trinkgelag vor Entwürdigungen geſchirmt iſt, während ſie der Gemeinde die Schirmung ihres heiligen Mahles, des geweihten Kelches, der feierlichſten Communion gegen Profanationen als einen Akt des Fanatismus anrechnen. Ueberhaupt kommt das Weſen der Excommuni-

cation häufiger vor in allen gesellschaftlichen Verhältnissen und Grundsätzen, als man denkt. Sogar in dem Schillerschen Liede von der Freude, worin doch selbst die Hölle aufgehoben wird, findet sich die Excommunication:

Ja wer auch nur eine Seele
Sein nennt auf dem Erdenrund;
Und wer's nie gekonnt der stehle
Weinend sich aus unserm Bund.

Unter dem Capitel: das Fernrohr, trägt der evangelische Pfarrer etwas zur Befreiung des Fräuleins von ihren Befangenheiten bei, indem er sie durch sein Fernrohr einen Blick thun läßt in die Unendlichkeit der Welten. Fast scheint es so, als solle diese Aussicht mit einem Male alle Nebel vor ihrem Blicke zerstreuen. Der Verf. hätte sich dabei wohl erinnern können, daß die ganz vorzüglichen Frauenhoferschen Fernrohre grade von München kommen. Es ist uns jedoch sehr angenehm gewesen zu erfahren, daß der Verf., welcher unter dem Einflusse der Naturwissenschaften Himmel und Hölle verloren hatte, und auch hier wieder anführt, man habe sich hier wieder unter den genannten Regionen nicht abgeschlossene Räume zu denken, jetzt unter demselben Einflusse wenigstens den Himmel, ja auch gewissermaßen die Hölle wiedergefunden hat. „Himmel und Hölle," sagt der Pfarrer, „in ihrem Gegensatze und nach der biblischen Beschreibung, sind die Bilder, in welchen die große Wahrheit, daß es Vergeltung des Guten und Bösen nach dem Tode gebe, ausgesprochen ist. Die Vergel-

tung beginnt schon hier; man kann hier auf Erden schon einen Himmel, aber auch eine Hölle haben; sie wird sich aber fortsetzen in einer anderen Welt, und dort noch vollkommener seyn und werden u. s. w." Ja auch die Auferstehungslehre stellt sich in ihren Anfängen hier wieder ein zur Ergänzung der früheren nackten Unsterblichkeitslehre, indem es heißt: „Was das Neue Testament von der Auferstehung der Todten sagt, das erfolgt für uns, wenn wir nach dem Tode in eine andere Weltkugel eintreten, wo wir auch einen dieser Welt angemessenen, und aus ihren Stoffen bereiteten Leib für unsern Geist erhalten sollen." Genügen auch diese Erklärungen nach dem christlichen Auferstehungsbegriff bei weitem nicht, so ist es doch erfreulich, daß der Verf. zu solchen concret-persönlichen Fassungen der genannten Lehre wieder vorgedrungen ist. Unter der Rubrik: der Doppelbesuch, geräth der evangelische Pfarrer mit dem Pater Cyriax in eine große Fehde, an welcher auch der Baron aus Westphalen und der Major Theil nehmen. Hier findet das Königl. Placet eine Vertheidigung, während Görres in Betreff seines Athanasius mit so viel Witz und Laune, als dem Herrn Dr. Bretschneider zu Gebote steht, abgefertigt wird.

Noch einmal führt uns der Verfasser auf das Gebiet der Controverse im eilften Capitel, unter der Ueberschrift: das Gastmahl. Bei einem Gastmahle nämlich in einem vornehmen Privathause verwickeln sich ein Kanonikus und ein katholischer Doktor der Rechte in einem kirchenhistorischen Disput über die Rechte

und über die Unfehlbarkeit des Papstes, wobei der Doktor das Episkopalsystem gegen das Curialsystem des Kanonikus vertheidigt. Sie gehen die ganze Kirchengeschichte mit einander durch, ein Beispiel nach dem andern schlägt in das Curialsystem vernichtend hinein, dem Kanonikus steht zuletzt der Angstschweiß auf der Stirne. Doch ist das Gespräch, abgesehen davon, daß es als Tischgespräch bei einem solchen Gastmahl im höchsten Grade unwahrscheinlich ist, viel zu langwierig, und Göthe würde wohl viel mehr noch von diesem, wie von jenen Tischgesprächen Lavater's und Basedow's in Coblenz geurtheilt haben: „ich aber unterdessen hätt' einen Kapaunen aufgefressen." Zudem hat der Verf. hier auf eine bedenkliche Weise die Griechischen Kaiser und abendländischen Könige in ihrem Kampfe mit den Bischöfen und Päpsten eingeführt, gleichsam als wenn der Cäsareopapismus eine Berechtigung dadurch erhalten hätte, daß er den Papismus bekämpfte, da doch die Eingriffe jener in die Freiheit der Kirche eben so unbefugt und verderblich gewesen sind als die der Päpste.

In dem Brauteramen, welches schließlich ein aufgeklärter alter katholischer Geistlicher mit dem Fräulein vorzunehmen hat, um zu ermitteln, ob ihre gemischte Ehe mit dem Hauptmann v. Steinheim eine glückliche werden könne, wird der Grundsatz aufgestellt, da die Kinder sich nicht über das Engherzige der Confessionen erheben könnten, so sey es allemal unbedingt festzuhalten, daß die Kinder alle der Confession des Vaters folgen müßten. Auguste selbst stellt diese

Behauptung ganz freiwillig auf. Dieſe Beſtimmung erſcheint uns jedoch als eine viel zu äußerliche, wobei auf die Freiheit und mannichfaltige Geſtaltung des Familienlebens keine Rückſicht genommen iſt. Die Geſetzgebung hat einen anderen Standpunkt; da wird mit Recht der Famlienvater als die höchſte Inſtanz im Familienleben für ſtreitige Fälle innerhalb deſſelben in Betreff der Confeſſion der Kinder bezeichnet. Die Eheleute behalten unter dieſer Beſtimmung volle Freiheit für jede friedliche Uebereinkunft, entſteht aber Streit, ſo wird er geſchlichtet durch den Spruch des Vaters. Die Kinder gehen alſo in ſtreitigen Fällen nicht deswegen mit der Confeſſion des Vaters, weil eben der Vater dieſe Confeſſion hat, ſondern weil er letzte richterliche Inſtanz in häuslichen Differenzen iſt. Daran ſollte man ſich genügen laſſen, und eine in's Einfache und Reine geſtellte Angelegenheit nicht wieder verwirren. Sollte der Grundſatz herrſchend werden, die Kinder müßten immer zu der Confeſſion des Vaters gehören, ſo würde grade dadurch in vielen Fällen die ſchneidendſte Härte todter Buchſtäblichkeit den lebendigſten Motiven gegenübertreten. Manchmal vereinigt die Mutter in ſich alle Fülle der geiſtigen Ueberlegenheit, der erziehenden Macht im Hauſe, der Hausvater iſt charakterlos und indifferentiſtiſch; er überläßt die Kinder gerne ſeiner Frau, wie tödtend würde in einen ſolchen Kreis der Buchſtabe unſeres Verf. über dieſe Frage eintreten! Er hat ſich aber zu dieſem Rigorismus genöthigt gefunden durch die Annahme, die Kinder könnten nimmer über die confeſſionellen

Engherzigkeiten hinaus, die Differenzen könnten überhaupt nur durch Toleranz bewältigt werden. Die Erkenntniß, daß es eine tiefe christliche Gemeinsamkeit des lebendigen Glaubensgrundes, eine Innigkeit des Unionsgefühls in dem Wesentlichen des christlichen Lebens geben könne, wodurch die Schwierigkeiten positiv überwunden und gelöst werden möchten, tritt in unserer Schrift nirgend gründlich hervor.

Fassen wir die Schrift nach ihrer polemischen Stellung auf, wie sie den papistischen, unmenschlichen Fanatismus in der Römischen Kirche mit der Stimme des menschlichen Gefühls, der Redlichkeit, der Humanität und der Neutestamentlichen Vorschriften über Duldung, Nächstenliebe und Barmherzigkeit entgegentritt, so machen wir gerne mit ihr gemeinschaftliche Sache. Treten wir aber mit ihr an die Katholische Kirche überhaupt heran, so finden wir in ihr keinen Schild, der uns vor dem Uebertreten bewahrt. Daß wir die anderen Menschen nicht verdammen sollen, schärft sie uns wiederholt ein; wie wir aber selber mögen selig werden, gerecht vor Gott, das sagt sie uns nicht. Fassen wir einmal die bessere Seite der Katholischen Kirche in's Auge. Da tritt als Chorführer der Deutschen katholischer Geister, und Bürge einer guten Zukunft der Katholischen Kirche Deutschlands Franz Baader mit seiner Schule auf, und vermittelt uns eine reiche Einsicht in die Idealität der christlichen Dogmen, während er die Diktatur des Papstes bestreitet — hält uns etwa die Theologie in dem Freiherrn v. Sandau von dem Uebertritt in die Confession eines

Baader zurück? Da stellt sich aus ihrer frommen Stille die weitverbreitete Sailersche Schule wieder in's helle Licht: das Licht Christi, der Friede Christi, die Liebe Christi in reicher Einsicht, in der Kraft der Wiedergeburt, in feiner Bildung ist ihr Lob, lockt uns die reiche Lebensfülle nicht hinüber aus dem dürren Bereich, welches sich hier mit unserer Confession identificirt hat? Und nun treten die Hermesianer auf, eine große Schaar, so recht eigentlich Apologeten ihrer Dogmen, tief unter der Baaderschen und Sailerschen Schule stehend als Reflexionstheologen — werden sie uns als Unglücksgenossen, die mit uns in gleiche Verdammniß gerathen sind, ihre Confession in ihrer Fülle nicht plausibel machen? — Endlich Wessenberg und seine Schule, wiegt sie nicht in ihrem Verein von Freisinnigkeit und moderater Orthodoxie mit entschiedenem Uebergewicht das diesseitige, wenig gefüllte, magere protestantische System auf, von dem wir reden? Und nun sehen wir auch in der Katholischen Kirche noch den Geist der Barmherzigkeit umherwandeln, nicht in Toleranzphrasen, sondern in dem langen Zuge der barmherzigen Schwestern; wir hören die tiefen Gebetstöne eines Palästrina aus ihren Domen schallen, den klagenden Schrei der in die Buße hineingetauchten künstlerisch innigen uud schönen Wehmuth, die hoch auffauchzende Hymne zum Lobe des Heils und des Heilandes — wir sehen die Künste stehen im Dienste der Kirche; sie lockt uns in ihrem stattlichen Weltschmuck, mit ihrer klösterlichen Melancholie, mit ihrer wunderreichen Erinnerung, mit ihren

tröſtlichen Verſöhnungszeichen, mit ihrer eifrigen Zucht zu frommen Werken, mit ihrem fürſtlichen Stolz gegenüber den Königen — was hält uns noch zurück von ihrem Schoße — etwa der bleiche und hagere Rationalismus in der Proteſtantiſchen Kirche?

Wir fühlen alſo die tiefe Verwandſchaft unſeres Herzens im Glauben mit allen wahrhaft kirchlichen, wahrhaft chriſtlichen Elementen in der alten, ehrwürdigen, Katholiſchen Kirche. Und doch ſtellen wir uns ihr entſchieden gegenüber in einem Namen, und mit zwei Dogmen, welche die beiden Säulen in dem Triumphbogen unſerer Kirche ſind. Chriſtus heißt dieſer Name. Er iſt unſer Herr, ſo entſchieden, ſo glorreich, daß wir für keinen anderen Glaubensfürſten mehr in unſerem Herzen Raum haben, daß wir keinem Prätendenten, welcher die Macht über die Gewiſſen in Anſpruch nimmt, den Raum verſtatten neben ihm. Chriſtus iſt unſer Herr, — ihm müſſen wir unbedingt folgen, denn ſeine Gebote und Lehren ſind mit der göttlichen Vernunft und den Grundtiefen unſeres Lebens abſolut eins. Chriſtus iſt unſer Heil, er der Gekreuzigte und Verherrlichte, nicht lediglich das Kind auf den Armen der Jungfrau, das ſie gerne klein und unmündig halten, um unterdeß mit Maria und mit den Heiligen nach dem Gutdünken ihres Eigenwillens zu kapituliren. Das Heil in ſeiner Gerechtigkeit und Gnade iſt ſo allgenugſam und überſchwenglich, und gibt uns einen ſo reichen, ſeligen Frieden mit Gott, daß wir gerne alle Heiligen vor ſeinem Gnadenthrone ſehen als Miterlöſte, nicht aber neben ſeinem Gna-

denthrone als Miterlöser. In diesen beiden Dogmen, in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an Christum, und von der Freiheit des Gewissens, welche beide in ihrem tiefsten Grunde eins sind, rühmen wir uns unserer evangelischen Vorzüge, allem Reichthum der Katholischen Kirche gegenüber. Sie ist reich in ihrer Erscheinung, aber nicht gründlich in Christo ihrer Basis, nicht rein in der Treue gegen den Grund ihres Wesens, darum geht ein Hauch der Unwahrheit, der Krankheit, des Welkens über ihre Gestalten dahin. Christus ist uns das leuchtende Lebensbild, dessen geistige Herrlichkeit uns allen Bilderschmuck einstweilen ersetzen kann, sein Geist bewegt unser Inneres in Buße und Glauben, so daß das Herz ein Liederquell wird, aus dem Choräle hervorbrechen, welche die hymnologischen Kunstwerke in der Musik ansagen mögen — seine Gemeinschaft führt uns in eine unsichtbare, überall in höchster Züchtigkeit demüthig erscheinende Kirche ein, welche wir für die Braut Christi erkennen, welche jetzt noch einem Aschenbrödel gleich geachtet, dereinst in ihrem innerlich wahrhaftigen Schmuck hervortreten wird, seine erneuernde Lebenskraft bürgt uns dafür, daß einst aus der Geduld seiner Heiligen die gründliche Weltreligion hervorgehen soll. Um zweier Dogmen willen also sind wir evangelisch; in der Rechtfertigung durch den Glauben ist uns ein fester Friedensgrund für die Heiligung, und der entscheidende Trieb der Heiligung bis zur Vollendung gegeben, in der Gewissensfreiheit haben wir das königliche Priesterthum, gründen wir uns auf den

königlichen, prieſterlichen Grund im erleuchteten Gewiſſen, der uns in Glaubensſachen von Königen und Prieſtern, vom Papſte und vom Cäſar frei macht. Und um dieſer beiden Dogmen willen ſind wir auch proteſtantiſch. Wir ſind weit entfernt, die Katholiſche Kirche mit dem Papſtthum zu identificiren, zu verwechſeln. Aber das haben wir auch wider die Katholiſche Kirche, daß ſie uns die beiden, leuchtenden Grundwahrheiten in's Trübe ſtellt, daß ſie falſche Tröſtungen und Verſöhnungen vielfach gelten läßt zur Verdunkelung der einigen, ewig gültigen Verſöhnung in Chriſto, daß ſie ſich ſtillſchweigend noch mitbekennt zu dem Gewiſſensdruck, der an unſeren Vätern und Brüdern in den alten Tagen ſo ſchrecklich iſt geübt worden, und der jetzt als Miniaturinquiſition mit dem Feuer der Zwietracht über die gemiſchten Ehen kommt. — Wie hilft uns nun der Freiherr v. Sandau in dieſen entſcheidenden Differenzpunkten? Was die Rechtfertigung oder ihren Gegenſatz, die Werkheiligkeit, anlangt, ſo ſcheint er es in dieſem Stücke faſt mehr mit den Katholiken als mit uns zu halten, nur daß er das Verdienſt der ſittlichen Werke dem Verdienſte der kirchlichen Werke ſubſtituiren möchte. Dieſe Werkheiligkeit aber hat unſere Kirche in hohem Maße inficirt, darum finden wir uns ſo ſchwach den dreiſten Gegnern gegenüber. Wären wir wirklich zu Tauſenden verſöhnt und ſelig in der Rechtfertigung, ſo würden wir der Kirche, die uns durchaus ſelig machen will in ihrer Weiſe, einen großen Hymnus von der wahren Seligkeit ſingen. Was aber zweitens die Gewiſ-

sensfreiheit anlangt, so scheint der Verf. es den alten Kaisern nicht sonderlich zu verdenken, daß sie die edle Beute der Herrschaft über die Gewissen den Päpsten abstreiten wollten, um sie für sich zu behalten. In einer Zeit, wo Sokrates dargestellt wurde als ein Revolutionär, wo man behauptet hat, Christus sey mit Recht gekreuzigt worden nach dem jüdischen Gesetz, wo man die Märtyrer als unruhige Schwindler, die ihrer Zeit ohne Beruf voraneilten, aufgegeben, wo man die großen Hierarchen, welche den Geist Christi in den Zeugen der Wahrheit ihrer Zeit dämpften, als Heroen zu betrachten sich gewöhnt hat, wo der moderne Staat über seine Gränzen im Verhältniß zu dem rein Kirchlichen so vielfach in's Unklare gerathen, so mannigfach über sie hinausgegangen ist, und wo der Staat so oft angerufen wird, geistige Regungen auch außerhalb dem öffentlichen Lehrstuhl, der an bestimmte Verpflichtungen gebunden ist, zu unterdrücken, z. B. den Mysticismus — in einer solchen Zeit darf man wohl nicht erwarten, daß ein tiefes und klares Gefühl von der Gewissensfreiheit in ihrem eigenthümlichen Wesen, im evangelischen Begriff derselben in ihrem Unterschiede von der Lehrfreiheit, und von der bürgerlichen Freiheit allgemein in der Evangelischen Kirche verbreitet seyn werde. Hat uns aber das Papistische sowohl im Punkte der Rechtfertigung als der Gewissensfreiheit so sehr inficirt, fehlt auch diesseits vielfach die Anerkennung, daß ein Mensch nach Innen und nach Oben und nach Außen in seinem Bekenntniß nur von Christo abhängig ist, und in diesem Abhängigkeitsverhältniß

nur ſeinem Gewiſſen verantwortlich bleibt, hat man vergeſſen, daß der tiefſte Lebensgrund des Menſchen, bei aller Strenge äußerlicher Unterordnungen, königlichen Klang hat, daß der tiefſte Lebensberuf bei allen Gläubigen, trotz der kirchlichen Ordnungen, eine prieſterliche Würde iſt, ſo darf man ſich nicht wundern, wenn uns die liſtigen Beſchleichungen, die trotzigen Anmaßungen, womit man unſere Gewiſſensfreiheit wieder einziehen wollte, ſo bedenklich und drohend erſcheinen durften. Werden wir nur dem Grunde unſerer Confeſſion, ihren Grundlehren wieder mit Herz und Leben innigſt zugethan, dann kommen wir aus jeder Sandau heraus auf die grüne Au, zu welcher der treue Oberhirte uns leitet, auf der er uns weiden will.

IV.

Ueber den Ausſpruch des heiligen Auguſtin's: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas [Im Nothwendigen Einheit, im Zweifelhaften Freiheit, in Allem Liebe] — in Beziehung auf die wieder hervorgehobenen Gegenſätze in den Confeſſionen der beiden Evangeliſchen Schweſterkirchen*).

Der eben angeführte Spruch Auguſtin's hat nicht nur die glänzende Geſtalt einer tiefen Sentenz, ſondern auch etwas Schlagendes für das chriſtliche Gefühl. In ihm ſcheint die goldene Regel gegeben zu ſeyn, nach welcher der Kirchenfriede verwaltet werden muß, und nach welcher eine große Union der Gläubigen aller kirchlichen Partheien auch äußerlich geſtiftet werden könnte. Und doch hat dieſes köſtliche Wort, wenn man es genauer betrachtet, viel Unbeſtimmtes, und wird alſo in demſelben Maße, wenn man es anwendet, Vieles unbeſtimmt laſſen.

Die Sentenz iſt ohne Zweifel zu beziehen auf kirchliche Dogmen und Inſtitute.

---

*) Evangel. Kirchenzeitung 1835.

Darin aber scheint die erste Unbestimmtheit derselben zu liegen, daß man gewissermaßen die drei Vorschriften mit den drei vorangestellten Fällen dreimal anders verknüpfen könnte, ohne daß sie aufhörten, richtig zu seyn; oder daß man jedes Subjekt mit den drei Prädikaten durcheinander rütteln könnte wie die bunten Farbenstücke in einem Kaleidoskop, ohne daß häßliche Bilder aus den neuen Verbindungen entständen. Nichts ist gewisser, als daß die caritas, die in omnibus statt finden soll, auch zur Regel gemacht ist für die Behandlung der dubia und necessaria. Es ist ferner wenigstens ein Ziel aller Christen, in allen Stücken eines Sinnes zu werden, nach der Ermahnung des Apostels Paulus: habt einerlei Sinn; demgemäß aber müßte es heißen: in dubiis, in necessariis, in omnibus unitas. Und wenn man wohl festhält, sogar daß die christliche Excommunikation, von einer Seite betrachtet, nur als eine Freigebung der Gewissen an die Irrthümer oder Verkehrtheiten ihrer eigenen Wahl erscheint, und allem Gewissenszwange gerade entgegengesetzt ist, daß die Kirche Christi die Welt nur durch das Wort Gottes zu bekehren sucht, und die Abtrünnigen oder Unbußfertigen nur durch das ausschließende Wort an die Welt, und unter ihren Fluch zurückgibt, so ist es nicht gewagt, in diesem Sinne die Regel aufzustellen: in necessariis libertas, in dubiis libertas, in omnibus libertas.

Aber diese Unbestimmtheit fällt weg, oder führt uns vielmehr zu einer genaueren Bestimmung über die Anwendbarkeit des Augustinischen Spruchs, wenn wir

nur bedenken, daß Auguſtin nach der Kraft und Tiefe ſeines Geiſtes ein ſolches zerfließendes Scheinbild von Sentenz ſchwerlich aufſtellen konnte. Er konnte es nicht verkennen, daß es für die Gemeinde der Gläubigen eine gewiſſe Aufgabe bleibt, nach der vollen Harmonie aller Anſichten in ihrer Mitte zu ſtreben, und keine dubia in ihrem Schoße zu behalten, und daß dieſes Ziel in der triumphirenden Kirche wirklich erreicht iſt, da man ſich dieſe wohl in unendlicher Gliederung der Gnadengaben, aber ohne alle Reibung dogmatiſcher Differenzen denken muß. Auch das mußte ihm nach ſeinem eigenen Lebensgange nahe liegen, daß die Gläubigen mit den Kindern dieſer Welt, und eben ſo mit Ketzern und Schismatikern nur dann auf die rechte Weiſe lockend oder bekämpfend verfahren, wenn ſie ihnen die Gewiſſensfreiheit unverkümmert zugeſtehen. So iſt alſo dieſe Auguſtiniſche Regel wohl darauf zu beſchränken, daß ſie die äußere Grundbedingung für die äußere chriſtliche Kirchengemeinſchaft angibt, oder daß ſie die richtige Mitte feſtſtellt, in welcher die Kirche ſtrenge Beſtimmtheit und chriſtliche Freiſinnigkeit in der Lehre und in ihren Inſtituten mit einander verbinden ſoll. Wenn gefragt wird, wodurch ſoll die Kirche ſich bewahren vor ſchismatiſcher Zerriſſenheit einerſeits, und vor ketzeriſcher Verwüſtung andererſeits; vor dem Papſtthum des Buchſtabens, welches den Geiſt tödtet, und vor dem unbibliſchen Spiritualismus ungebundener Geiſter — wonach ſoll ſie ſich richten, wenn ſie einerſeits verſtörende Arbeiter auf ihren Lehrſtühlen nicht dulden, und andererſeits berufene

Geister, welche die Entwickelung der christlichen Wahrheit weiter fördern, durch Symbole nicht knechten will — oder wann ist eine Union unter dissentirenden Partheien zur Reife gekommen; oder wann muß gegen anders Lehrende ein Schisma öffentlich ausgesprochen werden — oder was hat den einzelnen Christen zu leiten, wenn er sich in der Anerkennung seiner Glaubensbrüder nicht durch laxes oder zelotisches Wesen versündigen will? — in solchen und vielen ähnlichen Fällen gibt der Ausspruch Augustin's immer eine treffliche Antwort: **in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.**

Nun aber tritt uns eine andere Unbestimmtheit dieser Sentenz entgegen in den Fragen: Was sind **necessaria**? was sind **dubia**? Es hilft uns wenig, wenn wir sagen: die **necessaria** sind Fundamentalartikel, denn jetzt entsteht wieder die Frage: welche Artikel sind fundamental? Wir sind weit entfernt davon, zu behaupten, daß diese Frage nicht bestimmt und bündig beantwortet werden könnte. Könnten wir unsere Fundamentalartikel nicht angeben, so müßten wir kein Fundament haben, keinen Eckstein, auf welchem wir erbauet wären als lebendige Steine zum heiligen Tempel. Aber es ist ein Anderes, diese Grundartikel zu bekennen im Frieden der inneren Kirche, und ein Anderes, sie festzustellen im Streite der äußeren. Die Ungläubigen, welche nicht auf den Grund alles Heils bauen wollen, mögen eben so wenig von christlichen Grundwahrheiten hören, gegen sie ist also mit der Augustinischen Sentenz nichts anzufangen. Man muß

ihnen eine andere libertas gewähren als diejenige, welche Auguſtin meinen kann — nämlich die Freiheit, außerhalb der kirchlichen Gemeinſchaft zu lehren, was ſie wollen. Nicht die caritas der brüderlichen, ſondern die der allgemeinen Liebe gebührt ihnen. An die unitas mit ihnen iſt gar nicht zu denken. Aber auch unter denen, welche mit einander von Herzen bekennen, daß Chriſtus ihnen von Gott gemacht ſey zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und Erlöſung, kommt es ſo leicht nicht zur Verſtändigung, wie die Auguſtiniſche Sentenz zu faſſen und anzuwenden ſey. Den beſten Beweis dafür liefert das Schisma in der Evangeliſchen Kirche, das in den gläubigen Vätern dieſer Kirche entſtanden iſt, die doch das Auguſtiniſche Unionswort wohl kannten. Oder man erinnere ſich an die Differenzen zwiſchen den Halliſchen Pietiſten und Zinzendorf, zwiſchen Bengel und den Herrnhuthern, zwiſchen dieſen und den Methodiſten, die zum Theil wenigſtens in dem Sinne aufgefaßt wurden, als beträfen ſie Fundamentalartikel, und müßten eine kirchliche Trennung begründen. Die Differenzen, welche in der neueſten Zeit zwiſchen einzelnen chriſtlichen Theologen ſtatt gefunden haben, können wir nicht hierher rechnen, da die Wortführer denſelben ſtets mit großem Ernſt bevorwortet haben, daß ſie ſich fortwährend als Genoſſen eines Glaubens anerkennen würden. Aber wenn auch in unſerer Zeit unter den wärmſten Bekennern des Evangeliums die Frage ausgemacht werden ſollte, was auf dem Gebiete kirchlicher Dogmen und Inſtitute zu den necessariis,

und was zu den dubiis zu zählen sey, so würde sich eine große Verschiedenheit der Bestimmungen ergeben.

So scheint uns also die Augustinische Regel wiederum unbrauchbar zu werden. Aber dieser Schein verliert sich, wenn wir bedenken, daß doch eigentlich nur die Gränze, die Uebergangslinie zwischen dem Nothwendigen und Zweifelhaften selber etwas Unbestimmbares unter christlichen Theologen seyn kann. Es gibt ja doch Lehren und Lehrbestimmungen und Institute in der Kirche, welche von vielen Tausenden mit großer Entschiedenheit des ganzen Gemüths für nothwendig gehalten werden. Und eben sowohl gibt es Lehrmeinungen, welche von eben so vielen Tausenden für zweifelhaft gehalten werden. Es gibt necessaria, welche unter allen wahren Christen bezeichnet sind, eben sowohl dubia, und über die omnia bedarf es von vorne herein keiner Verständigung, obwohl gegen die Regel in omnibus caritas in der Praxis am meisten gefehlt wird. Es gibt ja thatsächlich eine Unität, einen Bruderbund von unzähligen Gläubigen, die in dem Wesentlichen der Heilslehre von Herzen Eins sind, und diese Unität im Geiste ist selbst zur äußeren Union geworden in dem Werke der evangelischen Mission, das von den Gläubigen aller evangelischen Kirchenpartheien im Bewußtseyn wahrer Gemeinschaft betrieben wird. Indem sich diese Schaaren aus allen Kirchenpartheien auf diese Weise in der Missionssache verbinden, reichen sie sich so zu sagen die Hand zur Union auf dem Boden der Zukunft, im Gebiete der christlichen Hoffnung, für die zukünftigen Zeiten

einer herrlicheren Offenbarung der Kirche Christi, und sie erkennen dadurch faktisch an, daß Alles, was zu dem Besonderen ihrer Kirchenparthei gehört, für dubiös zu halten sey, obschon sie manchmal für sich und für jetzt weder Muth noch Kraft, also keinen Beruf haben, diese Schranken ihrer besonderen Confession aufzugeben. So ist also eine große **unitas in necessariis** in der äußeren Evangelischen Kirche vorhanden, der **libertas in dubiis** ist nicht weniger da. Ja man kann wohl sagen, daß in der Protestantischen Kirche, wie sie jetzt steht, zu Vieles der Freiheit und Willkür der Lehrenden anheim gegeben sey. Nicht nur der Rationalismus, sondern auch der nackteste Deismus weiß sich in ihrer Mitte, sogar in kirchlichen Aemtern zu behaupten. In demselben Maße aber, als das Nothwendige in der christlichen Lehre der Freiheit überlassen ist, ist auch die Schranke der äußeren kirchlichen Gemeinschaft aufgerissen, so daß die ungläubige Welt durch einen weiten Riß mit der Kirche in Verbindung steht, der nur darum nicht verderblich wird, weil die Kirche ihrerseits eine offene Thür hat in alle Welt. Wie die Kirche ehedem zu leiden hatte durch Spaltungen im Inneren, so hat sie jetzt zu leiden durch Spaltungen nach Außen. Unsere Communion ist nicht mehr wie vormals geschützt durch die Kirchenzucht. So fehlt also unserem Chor in der Kirche die geistige Umzäunung. Wir schelten noch obendrein die Deisten oder die Religionsverächter in unseren Gemeinden, daß sie nicht zum Tische des Herrn kommen; dieselben, welche unsere Vorfahren zurückgewiesen hätten, wenn sie ge-

kommen wären. Und doch sollten wir uns eigentlich darüber freuen, daß solche Menschen, so lange sie in ihrer Verkehrtheit beharren, sich durch einen gewissen Instinkt selber excommuniciren, da unsere äußere Kirche die Macht dazu verloren hat. Das aber ist nicht zufällig, daß die erwähnte Unität in der wesentlichen christlichen Wahrheit nur erst von dem Spiegel der Zukunft herüber ihr Bild in unsere Gegenwart wirft, und daß in der Kirche gegenwärtig keine Kraft entwickelt ist, die Lehrfreiheit der Gläubigen von der Lehrfrechheit der Ungläubigen zu scheiden. Eine Kirche, welche die abgestorbenen Lehrunterschiede in ihrer Mitte noch nicht begraben kann, kann die ausgeborenen Lehrunterschiede in ihrer Mitte noch nicht statutarisch feststellen. So lange sich die christlich Einverstandenen in allen alten Kirchenpartheien und Sekten nicht in einer äußeren Kirchengemeinschaft uniren können, so lange können sie sich nicht kirchlich oder kirchengesellschaftlich disuniren mit den unverträglichen Gegensätzen gegen ihr Bekenntniß, die sich in dem Schoße ihrer bisherigen Gemeinschaften gebildet haben. Ein Jammer hängt mit dem anderen genau zusammen; es ist ein Mangel an göttlicher Geistesfülle in berufenen Männern, und an Sehnsucht und Empfänglichkeit unter den Völkern der Christenheit für das Wirken solcher Organe. Auf diese Zeit, wo der Herr seinen Geist über Viele ausgießt zur Vorbereitung einer neuen kirchlichen Gestaltung, und wo er sich Knechte ausrüstet mit produktiven Geistesgaben zu diesem Werke gesalbt, müssen wir warten mit Geduld und Gebet.

Daß aber dieſe Zeit herannaht als eine neue ſegensreiche Epoche der Kirchengeſchichte, dafür haben wir deutliche Vorzeichen in der chriſtlichen Miſſion, welche, abgeſehen von dem großen Werke, das ſie treibt, eine Union der Zukunft iſt in der Evangeliſchen Kirche ſelbſt, und in den hervortretenden Beweiſen, daß die Gläubigen ein klares Bewußtſeyn haben über die tiefgehende Disunion, die im Schoße ihrer kirchlichen Partheien entſtanden iſt. Denn ſowohl das chriſtliche Gefühl der Gemeinſchaft, als das chriſtliche Gefühl der Geſchiedenheit kann nicht ruhen, und muß ſich emporarbeiten, bis es in neuen kirchlichen Bildungen Geſtalt gewonnen hat, bis nämlich alle bibliſchen Chriſten vereinigt ſind in einer kirchlichen Gemeinſchaft, und bis ſie gerade durch die Deklaration ihres Gemeinſamen von allen deiſtiſchen Gottesverehrern ſich geſchieden haben. Dann aber muß die Bedeutung des Auguſtiniſchen Spruches durch geſchichtliche Entwickelung heller in's Licht geſtellt ſeyn. Denn ſolche tiefe Grundregeln können erſt durch eine entſprechende Erfahrung oder Geſchichte völlig klar werden. Sie ſind wie die Ueberſchriften eines Capitels, welche man erſt ganz verſteht, wenn man das Capitel ſelber geleſen hat, oder wie Sprüche dunkler Weiſſagung, welche erſt in dem Lichte ihrer Erfüllung ganz klar werden. So wird man erſt inne, daß die Lehre Chriſti von Gott ſey, wenn man ſie thut in der Wiedergeburt. So wird erſt das Weltgericht am Ende der Weltgeſchichte die vollkommene Apologie, Erklärung und Verherrlichung des Chriſtenthums auf eine für alle Welt und alle Ungläubigen

ſchlagende Weiſe liefern, weil es dann erſt die ganze Reihe ſeiner Entwickelungen und Wirkungen durchlaufen hat. Alſo bis dahin, wo ſich eine Evangeliſche Kirche darſtellt, welche in keinem necessarium abweichende Lehren in ihrer Mitte verſtattet, und welche kein dubium mehr als necessarium behandelt, bis dahin bleibt eine Auslegung des Auguſtiniſchen Spruches mehr oder weniger ſubjektiv, wenn man ſich nicht dabei beruhigen will, daß die weſentlichen Heilslehren in ihrer einfachſten Geſtalt das Fundamentale und Nothwendige ausmachen, und ihnen entſprechend die weſentlichen Heilsanſtalten, wie ſie ſich im Schoße der chriſtlichen Kirche finden. Das aber läßt ſich leicht beweiſen, daß es ſich nur um ein ſolches Auguſtiniſches dubium handelt, wenn von den wieder hervorgehobenen Gegenſätzen in den Confeſſionen der beiden Evangeliſchen Schweſterkirchen die Rede iſt.

V.

Ueber Pietismus und Mystizismus. Zwei Predigten, gehalten am 6. und 13. Januar 1839 von C. F. Platzhoff, evangelischem Pfarrer zu Hamm. Auf mehrseitigen Wunsch zum Besten der Armen in den Druck gegeben. Hamm, gedruckt in der Schulzischen Buchdruckerei *).

Wenn wir dem Kirchenfreunde mit diesen Zeilen eine Rezension über zwei Predigten zustellen, so bedenken wir dabei recht wohl, daß ein solches Eingehn auf homiletische Einzelstücke in seinem Bereich nur zu den Ausnahmen gehören kann. Es erscheinen viele einzeln gedruckte Predigten, aber nicht allemal zwei über den Pietismus und Mystizismus. Von Hamm aus ist seit vielen Jahren eine Stimme gegangen über die Berge, die in immer neuen Variationen geschrieen hat über Pietismus und Mystizismus, oder abwechselnd auch über Mystizismus und Pietismus, wie dergleichen Umstellungen im monotonen Betrieb der Ausrufer üblich sind. Endlich treten von der Geburtsstätte des Westphälischen Anzeigers auch Predigten über den Pie-

*) Aus dem Kirchenfreund, Jahrgang 1839.

tismus und Mystizismus hervor; die dortigen Typen scheinen einmal für diese Themata gegossen zu seyn. Es ist bekannt, wie das Geschrei über Pietismus und Mystizismus überall dem Auftreten des lebendigen Christenthums in Predigten, Erweckungen und Erweisungen des evangelischen Glaubens gefolgt ist. Es ist das Hepp Hepp, womit der geistige Pöbel dem geistlichen Israel nachgelaufen ist überall; man weiß nicht recht, wie die hochgelehrten Wörter, über deren Definition sich Religionsphilosophen die Köpfe zerbrechen, unter die Leute gekommen. Diese Stichworte haben gläubigen Pfarrern und Gemeinegliedern überall viele Noth gemacht, denn sie sind vielfältig vornehm klingende Parolen geworden für den ungläubigen Weltsinn, die unbußfertigen und widerchristlichen Stimmungen, und es ist Jammer um manche Seele, welche sie verschüchtert haben, zurückgescheucht von der Quelle des Lebens. Man hätte deutsch reden sollen; aber die absonderlichen Worte waren freilich im Interesse des Widersachers gut gewählt.

Unser Verfasser hat deutsch geredet, und was noch mehr heißen will christlich von den fremden hochgelehrten Worten. Seine Freunde werden ihn in diesen Produkten wieder erkennen; ein grades, muthiges, tapferes Wesen, dessen Auswüchse verzehrt erscheinen, dessen Kraft geweiht erscheint in dem Dienste des Herrn. Auch ihn scheint das ewige, schädliche und widerwärtige Geleier: Pietismus und Mystizismus mit seiner Heerde geneckt und belästigt zu haben. Da hat er Fronte gemacht gegen das munkelnde Ge-

ſpenſt, ganz ruhig, klar und mild, ohne Leidenſchaft, und hat ihm ſeine abergläubiſche Spuckformel mit paſtoraler Weisheit gedeutet, und hoffentlich nicht ohne geſegneten Erfolg.

Die ſchwierige Aufgabe, eine Predigt über den Pietismus, und eine zweite über den Myſtizismus zu halten, ſcheint uns der Verfaſſer glücklich gelöſt zu haben. Daß die Predigten bibliſchen Grund haben, die Geſundheit der evangeliſchen Lehre des chriſtlichen Sinnes, daß ſie in ſchlichter Darſtellung den Weg reeller Denkthätigkeit gehen, ſtatt ſich hindurch zu tönen durch Reminiszenzen und Redensarten, und daß ihre homiletiſche Kraft nicht in vielen Worten, ſondern in muthigen, herzlichen, geſalbten Erklärungen und Anfaſſungen zu ſuchen iſt, muß vorab bemerkt werden. Hier aber waren ſpezielle Erforderniſſe vorhanden. Theoretiſche Themata, in fremden Worten kulminirend, mußten praktiſch behandelt werden; und es iſt geſchehen. Scheltworte, die ſich im profanſten Verbrauch finden, für die Kanzel etwas Frappantes haben, und leicht eine Societätsſtimmung mit in die Kirche bringen, mußten in geweihter Faſſung und ohne alle Leidenſchaftlichkeit des Wiederſcheltens beſprochen werden; dem Verfaſſer, dem Prediger iſt's gegeben worden. Auch iſt die Behandlung der vorſchwebenden Fragen, der Aufſchluß, welchen der Verfaſſer von kirchlich chriſtlichem Standpunkte aus gegeben hat, gediegen, und dabei konkret und friſch gehalten. Deswegen ſcheinen uns dieſe Predigten, als glückliche Löſungen einer ſchwierigen paſtoralen Aufgabe amtsbrüderlicher Be-

achtung ſehr werth, und ſie möchten wohl geeignet ſeyn, in manchen Fällen als Traktate benutzt zu werden.

Die erſte Predigt behandelt den Pietismus nach dem glücklich gewählten Texte, Matth. 7, 20. 21. An ihren Früchten ſollt ihr ſie erkennen u. ſ. w. in folgenden Theilen: 1) Einiges aus der Geſchichte der Entſtehung dieſes Namens. 2) Die wahre Bedeutung deſſelben. 3) Was daraus zu lernen und zu beherzigen iſt. Der Verfaſſer beſchreibt hier neben dem Pietismus im guten Sinne, wie er in Spener und Anderen die evangeliſche Kirche belebte, auch den Pietismus im übeln Sinne; und er hat wohlgethan, dieſe Unterſcheidung oder auch dieſes Zugeſtändniß zu machen. Wir würden uns jedoch damit nicht begnügt, ſondern zu einem offenſiven Verfahren übergegangen ſeyn. Pietiſt nach gemeiner Auffaſſung iſt einmal jedenfalls ein Solcher, der das religiöſe Wort, den religiöſen Schein hat, ohne die religiöſe Wahrheit des Herzens und des Wandels, und in ſofern iſt derjenige der entſchiedenſte Pietiſt, der etwa nur einmal im Jahr vom lieben Gott, von der Tugend und von der Unſterblichkeit redet, während er das ganze Jahr hindurch die Kraft des Glaubens an dieſe drei nicht an den Tag legt. Oder mit andern Worten: wo die Frömmigkeit etwa nur in amtlichen Veranlaſſungen, in familiären Rührungen, bei Kindtaufen und Sterbefällen, oder in abſtrakten Meinungsäußerungen außerordentlicher Weiſe durch die Aeußerlichkeiten des Lebens hindurchſpielt, da offenbart ſich die Pietiſterei ganz nach dem vulgären Begriff. Wenn der Verf. hier

unter der Rubrik des Geſchichtlichen den großen Umſchwung in der religiöſen Denkweiſe ſeit 50 und 60 Jahren lediglich als Abweichung vom Chriſtenglauben, als Verirrung und Abfall betrachtet, ſo können wir ihm darin nicht beiſtimmen. So wie die Pietiſten der Spenerſchen Schule ihr Recht hatten gegen die todte Orthodoxie, ſo hatte auch die chriſtlich rationale Kritik ihr Recht gegen den todten Traditionsglauben. Daß in der Wendung der rationaliſtiſchen Periode ein verborgenes Walten des Geiſtes Gottes geweſen iſt, trotz dem, daß die meiſten Organe jener Richtung dem Unglauben verfielen, beweiſt die neuere chriſtliche Theologie, welche den Gewinn und Segen der bezeichneten Periode in ſich aufgenommen hat. — Für die zweite Predigt, nämlich die über den Myſtizismus, hat der Verfaſſer zum Texte gewählt die Worte Koloſſ. 3, 3. Ihr ſeid geſtorben, und euer Leben iſt verborgen mit Chriſto in Gott. Er betrachtet hier 1) was eigentlich Myſtizismus ſey; 2) das Wahre und Falſche in dieſer Richtung; 3) die Stellung derſelben zu dem heutigen religiöſen Leben. Er bezeichnet mit Recht das als das wahre Weſen der Myſtik, daß in ihr der Herr geſucht wird im innerſten Grunde der Seele. Die nähere Beſtimmung dieſer Angabe gibt er mit folgenden Worten: „Zur Wahrnehmung dieſer heiligen Nähe des Herrn taucht ſich daher der Myſtiker in ſtille Andacht unter, führt alſo eine lautloſe, geheimnißreiche Zwieſprache mit ſeinem Schöpfer und Erlöſer, und findet ſeine höchſte Seligkeit in dieſer ungehemmten, unmittelbaren Wahrnehmung und Anbetung des Herrn in

ſeinem heiligen Tempel. Das religiöſe Leben des Myſtikers bewegt ſich demnach vorzugsweiſe im Gefühl. Die höchſte Blüthe deſſelben iſt das Schwelgen in andächtiger Entzückung des innern Gebets." Da der Verfaſſer hier von der geſunden Myſtik redet, ſo möchte die Bezeichnung ihrer höchſten Blüthe mit dem Ausdrucke Schwelgen nicht paſſend ſeyn. Gewiß iſt dieſe höchſte Blüthe vielmehr ein ſtillbewegtes Feiern, als ein aufgeregtes Schwelgen. Auch geht die wahrhaft kräftige Myſtik nicht ſowohl auf das Gefühl aus, als auf innere Anſchauung. Mit dieſer Verwechſelung ſcheint es zuſammen zu hängen, wenn bemerkt wird, das Buch: Thomas a Kempis Nachfolge Chriſti ſey in einem tief und edel myſtiſchen Geiſte geſchrieben, und ſchon von Luther geprieſen worden. Luthers Lieblingsbuch in dieſer Beziehung war „die deutſche Theologie," letztere möchte auch mehr in einem ſpezifiſchen Sinne als ein Werk edler Myſtik bezeichnet werden können. Der Verfaſſer hat übrigens zur Charakteriſirung des Myſtizismus, ſowohl nach ſeiner Lichtſeite als auch nach ſeiner Ausartung viel Treffendes beigebracht.

Was die wiſſenſchaftliche Beſtimmung der fraglichen Begriffe anlangt, ſo wäre hierüber noch eine weitläuftige Erörterung mit dem Verfaſſer vorzunehmen; dieſe würde uns jedoch zu weit führen. Nur möge es dem Refer. vergönnt ſeyn, ſeine Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen Pietismus und Myſtizismus in der Kürze mitzutheilen. Das Gelübde der Kürze nöthigt zu einer ſchematiſchen Darſtellung.

1) Im Centrum zwischen den beiden fraglichen Divergenzen liegt das gesunde religiöse Leben. Man versenket sich in Gott und findet in Gott sich wieder, das heißt, man kommt durch die Mystik zur Pietät im engern Sinne. Oder man kommt zu sich selber (schlägt in sich) wie der verlorne Sohn, und kommt dadurch zu Gott, d. h. man gelangt durch die Tiefen dieser Pietät zur Mystik. Das gesunde, religiöse oder besser religiös christliche Leben besteht in dieser bleibenden Zusammenfassung. Der Glaube ist durchaus praktisch, subjektiv, wurzelt in der Selbstbetrachtung und Selbstbeachtung, in der Buße. Die Buße ist durchaus ohne Selbstquälerei, man gibt sich hin an die Erkenntniß des Herrn, an seine Gnade, man beruhigt sich im Anschauen Gottes in Christo durch den Glauben. Unser Herz verdammt uns, das ist Pietät. Gott ist größer als unser Herz, wir stillen es vor ihm: das ist Mystik. — Die lautere und reine Bewegung des Gemüthes zwischen diesen Gegensätzen ist die Gesundheit des innern Lebens, Pietät und Mystik in ihrer Einheit.

2) Nun aber muß man die Divergenzen beachten, in denen eine Thätigkeit von beiden das Uebergewicht bekommt. Die nächste Divergenz nach beiden Seiten hin ist noch etwas Gesundes; sie entspricht dem Rechte der Individualitäten. So bewegt sich z. B. der Apostel Jakobus vorherrschend in der christlichen Pietät, in der christlich pädagogischen Selbstbeachtung, der Apostel Johannes mehr in der christlichen Anschauung der beseligenden Herrlichkeit des Herrn, mit heiligem Selbst-

vergessen. Bei dem Einen geht Alles nach Außen, bei dem Andern Alles nach Innen, bei dem Einen Alles in's Persönliche, bei dem Andern Alles in's Unendliche. Es sind Divergenzen, welche Gott gemacht hat, und an welche seine mannigfaltigen Gnadengaben geknüpft werden.

3) Darüber hinausliegend stellen sich nun die krankhaften, übermäßigen Divergenzen oder Extravaganzen nach beiden Seiten hinein, der Pietismus und der Mystizismus. Es sind Ausartungen der Pietät, der Mystik; zunächst also krankhafte Erscheinungen bei redlichen, frommen Menschen. Wenn z. B. die hallischen Frommen das Lachen und Spazierengehen schlechthin mit zur Sünde rechneten, so hatten die orthodoxen Gegner Recht, diese extreme, quälerische Selbstpädagogik pietistisch zu nennen, obwohl diese Frommen, was die Gesammtheit ihrer Lebensführung anlangt, jenen als strafende Beispiele lebendiger Pietät gegenüberstanden. - Oder wenn z. B. einzelne Terstеegianer in ihrer Vereinsamung und seligen Versenkung in die Sabbatstille der göttlichen Allgegenwart die kirchliche Gemeinschaft, und den Streit mit den Waffen der Wahrheit gegen die Welt in etwa vernachlässigten, so war das krankhaft mystisch; dennoch hing es mit einem ehrwürdigen Kernleben zusammen. So erscheint also sowohl im Pietismus als im Mystizismus ein einseitiges christliches Glaubensleben, in welchem jedoch der Schwerpunkt des Wahren noch die Einseitigkeit überwiegt.

Ueber jenes Stadium hinausgegangen, finden wir

auf der pietistischen Seite den Frömmler, auf der mystischen Seite den Schwärmer — Heuchler beide, mehr oder weniger. Der Frömmler hat mit sich allein zu thun vor Gott und der Welt, Selbstsucht und Selbstzucht ist bei ihm zerflossen in Eins; der Kleinlichkeit, der Quälerei, des Richtens über Andere ist kein Ende. Der Schwärmer ignorirt seine Persönlichkeit, seine Sündhaftigkeit; er macht das Objektive in fingirten Auffassungen trüber Deutungen, leidenschaftlichen Betreibungen allein geltend. — Dem theuern Verfasser der besprochenen Predigten herzlichen Brudergruß.

VI.

Christliche Polemik, von Dr. Karl Heinrich Sack. Hamburg, bei F. Perthes, 1839. *)

Zu einer Zeit, da die christliche Polemik fast eine verschollene Disciplin in der Theologie geworden war, da Manche denken mochten, durch die Anerkennung derselben werde der hochtolerante Zeitgeist gar zu schwer beleidigt, gab ihr der verewigte Schleiermacher mit originellem Blick und Muth wieder einen ansehnlichen und sehr bestimmten Ehrenplatz, indem er sie in seiner encyklopädischen Schrift „Kurze Darstellung des theologischen Studiums" zur zweiten Disciplin der philosophischen Theologie machte, als deren erste er die Apologetik bezeichnet hatte. So mußte also die christliche Polemik zu derselben Zeit, da man fast nur gegen sie polemisirte, da sie in den Niederungen der Praxis verachtet und verhaßt war, auf den Höhen der Theorie in glänzender Anerkennung und in der würdigsten Gestalt wieder hervortreten. Auch in diesem Umstande zeigt sich das Charakteristische jener merk-

*) Ev. Kirchenzeitung 1839.

würdigen, gnadenreichen Zeit, da die Könige zuerſt wieder knieten, da die Ritter zuerſt wieder den Namen Gottes und Chriſti lobten, da die tiefſten Denker zuerſt wieder den Geheimniſſen der chriſtlichen Heilslehre eingehend und mit Hingebung nachdachten. Nach den kurzen Andeutungen, welche von Schleiermacher gegeben waren, hat nun Dr. K. H. Sack das ganze Gebiet der philoſophiſchen Theologie ausgebaut, indem er das theologiſche Publikum vor einigen Jahren mit ſeiner Apologetik, und jetzt endlich mit ſeiner Polemik beſchenkt hat. Eine ſo conſequent durchgeführte, bedeutende, und was ihre Gränzen anlangt, bis zu einem beſtimmten Abſchluß gediehene Arbeit hat gewiß für den Verf., und da ſie in ſo guten Händen geweſen iſt, auch für das Publikum etwas ſehr Erfreuliches. Freilich wird in der jetzigen Zeit die ganze philoſophiſche Theologie ſchon nach ihrer Idee angefochten und in Frage geſtellt. Sie ſoll in der Dogmatik aufgehen, verſchwinden und erſcheinen. Dieſer Angriff droht denn auch unſerem Verf. ſeine Arbeit zu vereiteln. Aber er hat es auf die Gefahr hin, daß ſein ganzes Terrain mit einer zerſtörenden Sprengung bedroht war, friſch gewagt, an den Ausbau ſeine Kraft mit Liebe und Eifer zu ſetzen. Und gewiß kann er ſchon darin eine vollſtändige Beruhigung finden, daß er einſtweilen einem ſubſtantiellen Bedürfniß in der Theologie Befriedigung verſchafft hat, welches ohne dieſe Arbeiten unbefriedigt geblieben wäre. Beides iſt Bedürfniß, ſowohl die apologetiſche als die polemiſche Ausrüſtung des Theologen. Man kann wohl mit Recht

behaupten, daß die beiden Schleiermacherschen Disciplinen in der Dogmatik liegen; sie liegen aber zu tief und unentwickelt darin, als daß sie in dieser Umfassung und Verwickelung ihrer wesentlichen Bestimmung genügen könnten. Die Dogmatik ist die christliche Lehre in ihrer eigenthümlichen Gestalt für christliche Denker; sie setzt Freundschaft voraus. Die Apologetik ist die christliche Lehre in ihrer eigenthümlichen Gestalt für heidnische Denker; sie setzt Feindschaft voraus. Die Polemik aber gestaltet dieselbe Lehre für christlich häretische Denker, und setzt Verstimmung voraus. — So ist also die philosophische Theologie eigentlich die bahnbrechende Wissenschaft, und darum eben die philosophische. Sie muß auf allen Stellen auf die Voraussetzung des Christenthums, auf die allgemein menschlichen, religiösen und ethischen Ideen und Bedürfnisse zurückgehen, und doch auch überall wieder eindringen in die Tiefen der christlichen Wahrheiten, indem sie den Beziehungen zwischen dem Menschlichen und Christlichen nachgeht. Es liegt freilich noch eine Schwierigkeit darin, daß die philosophische Theologie bereits die Bekanntschaft mit dem Christenthum und seinen Wahrheiten annimmt, während diese doch erst durch die historische und praktische Theologie in ihrer Vollständigkeit gegeben wird; aber diese Schwierigkeit findet sich überall wieder; um überall durch gesunden Muth und durch Treue und Glauben überwunden zu werden. Man hat in der neueren Zeit einige Male die Einleitungen an den Schluß des Werkes gesetzt, um das volle Gewicht einer derartigen Schwierigkeit zu bezeich-

nen. Eine solche Einleitung widerspricht ihrem Namen, und sieht aus wie das Hinterpförtchen an einem armseligen Gebäude, das keiner offenen Thüre oder Pforte werth gewesen ist. Die Idee der Einleitung ist die Idee des Vorrechts, welches das Allgemeine hat vor dem Besonderen; die philosophische Theologie stützt sich auf dieselbe Priorität des philosophirenden christlichen Geistes, nach welcher er als solcher nicht abhängt von allem Detail und von allen einzelnen Resultaten der theologischen Empirie. Beruht ja doch selbst das Wesen des Glaubens auf dieser tiefberechtigten Vorausnahme des Ganzen vor dem Einzelnen. Ja dieses Vorausnehmen gehört schlechthin zu den Funktionen des Geistes. Der Geist nimmt z. B. einen ganzen Satz in der lebendigen Fassung zusammen, während er eine ganze Reihenfolge einzelner Worte erst noch im Detail auszusprechen hat. Diese Berechtigung kommt denn auch demjenigen Zweige der philosophischen Theologie zu gute, von welchem hier die Rede ist, der Polemik. Der Verf. hat ihr Recht auch zur Genüge auseinandergesetzt. Wenn er nun in der ersten Auffassung der Polemik nach ihrer Stellung und Idee Schleiermacher'n gefolgt ist, so ist doch sein Werk, was die Gestalt und den Ideengehalt desselben anlangt, als eine originelle Produktion zu betrachten, besonders da er auch in einem strengeren Offenbarungsbegriff so wie in der innigeren Befreundung mit den Auffassungen der christlichen Gemeinde seine Unabhängigkeit im Verhältniß zu Schleiermacher beurkundet. Darum ist es auch ein wesentliches Verdienst

des Verf., daß er nach dem erhaltenen Anstoß sich der Ausbildung dieser Disciplin mit so glücklichem Erfolge angenommen hat, nachdem die letzte namhafte protestantische Polemik (Johann Friedrich Gruner's **institutionum theologiae polemicae libri sex**) im Jahr 1778 zu Halle erschienen war.

Ein so todesähnlicher Schlaf der Polemik mußte wohl zur Verjüngung der Disciplin gesegnet seyn. So ist denn auch in der gegenwärtigen Schrift die Polemik als eine erneute wieder erstanden. Das Hauptmerkmal der Erneuerung liegt in der Erhebung derselben über den bloß confessionellen Standpunkt. Die frühere Polemik ging immer von der Voraussetzung aus, die Confession des Polemikers sey die reine, die ausschließliche, die unbedingte Wahrheit, welcher die übrigen Confessionen als eben so viele Häresien gegenüber ständen. Sonach gab es nur eine katholische Polemik, eine reformirte u. s. w. — Jener Parteipolemik fehlte also allerseits die Erkenntniß des Einseitigen, des Unlauteren und Unwahren an der eigenen Confession, was auch da stattfinden kann und wird, wo die Confession in ihren Bekenntnißschriften unbedingt die richtige Lehre hat, andererseits die Anerkennung des Christlichen in den anderen Confessionen. Das war es nun auch, was die Polemik verdarb, was sie zum Haß verleitete, daß sie häßlich und am Ende gehässig wurde. Unser Verf. zeigt uns die Verderbnisse der christlichen Lehre, die kirchlichen Irrthümer in ihrem allgemeinen Charakter, wie sie sich hin und wieder durchdringend, mehr oder weniger mächtig alle Con-

feſſionen durchziehend, finden. Hier muß der Proteſtant in ſeinem Orthodoxismus mit dem Katholiken in ſeinem Ergismus ſich beugen lernen unter das Bekenntniß gemeiner Verſchuldung in dem Literalismus, hier treten Antagoniſten, welche ſich ſtark befehden, der Indifferentiſt auf der einen, der Formaliſt auf der anderen Seite in ihrem intimen Verwandtſchaftsverhältniß auf, hier muß ſich der ſtolze Mythiciſt (Mythologiſt nach dem Verf.) mit dem nackten, kahlen Deiſten unter das Urtheil einer gemeinſamen Verirrung beugen. Die kirchlichen Irrthümer erſcheinen alſo als Krankheitsformen, die in dem ſündlichen Verderben, wie es ſich auch noch in den Gliedern der Kirche findet, und in dem Zuſammenhange der Kirche mit der ungöttlichen Welt, ihren Grund haben. So iſt die Strenge motivirt, womit die Irrthümer polemiſch zu behandeln, zu bekämpfen ſind, aber auch die Milde, womit man die Irrenden im Mitgefühl der Sündigkeit in einer ruhigen, eingehenden, wiſſenſchaftlichen Behandlung zurecht zu führen hat mit ſanftmüthigem Geiſte. In dem Werke des Verf. tritt uns demnach die Polemik in einer weſentlich neuen, reformirten Geſtalt entgegen. Sie dringt auf den Grund der kirchlichen Irrthümer, ſie bezeichnet die bleibenden Grundformen derſelben, und die gegenüberſtehenden heilſamen Grundwahrheiten, ſie leitet die Confeſſionen an, ſich ſelber über ihre Abirrungen zu richten, ſich in den Wahrheiten des Heil zu läutern, und untereinander anzuerkennen, und gibt jedem rechtgläubigen Chriſten Veranlaſſung, auch in ſeiner eigenen Bruſt Wurzeln,

Keime, Anfänge des kirchlichen Irrthums aufzufinden und zu ertödten. Es läßt sich demnach erwarten, daß diese Schrift vielen Theologen willkommen, daß sie der Theologie eine Förderung seyn wird; um so mehr, da die leitenden Grundgedanken der Schrift in der besten Richtung entwickelt worden sind, indem die Schrift das Gepräge einer entschiedenen Vereinigung von wissenschaftlicher Geistesfreiheit mit tiefem christlichem Ernst an sich trägt. Sie ist reich an schönen, bedeutenden Gedanken, unter denen hin und wieder recht originale Blicke aufleuchten; der Grundton ist geistvolle Einsicht, Besonnenheit und Behutsamkeit des Ausdrucks; ruhige Gedankenbewegung in sorgfältig gewählter Sprache; bisweilen Mühe, Schwerfälliges; bisweilen aber auch poetischer Wohllaut, ein rhythmischer Klang aus höherer Klarheit und größerer Tiefe der Anschauung, oder innigerem Zusammenströmen des Lebens mit der Erkenntniß.

Der Verf., der schon durch manche Leistung für die kirchliche Gegenwart und Zukunft mit gewirkt hat, hat sich in vorzüglichem Maße auch durch diese Schrift Anspruch auf Dank erworben. Die Schrift spricht, was ihren architektonischen Bau betrifft, sehr durch Einfachheit, Klarheit und Symmetrie der Theile an. Wir halten es für zweckmäßig, die Eintheilung anzugeben, weil sie von dem Inhalte des Werkes eine Vorstellung gibt. Die Schrift theilt sich unter der vorangegangenen Einleitung in die Allgemeine und Besondere Polemik. Die Allgemeine Polemik handelt in zwei Capiteln vom kirchlichen Irrthum überhaupt,

und von der Bestreitung des kirchlichen Irrthums. Die besondere Polemik redet im ersten Abschnitt vom Indifferentismus in seinen beiden Gestalten Naturalismus und Mythologismus; im zweiten vom Literalismus, welcher sich in den Ergismus und Orthodoxismus verzweigt; im dritten vom Spiritualismus, unter welchem der Rationalismus und Gnosticismus ihre Stelle finden; im vierten vom Separatismus, der sich im Mysticismus und Pietismus auseinanderlegt; und im fünften endlich vom Theokratismus, welcher theils im Hierarchismus, theils im Cäsareopapismus zur Erscheinung kommt. — So wäre denn der Cäsareopapismus das Ende aller Wege des kirchlichen Irrthums; die letzte, raffinirteste Gestalt des Irrthums am Weltende, vor welcher man sich am meisten zu hüten hätte. — Die schöne Symmetrie dieser Eintheilung fällt in die Augen. Dem ersten Theile wäre wohl noch eine größere Ausdehnung zu wünschen. Es ist dem Ref. zweifelhaft, ob der Indifferentismus hier mit gutem Grunde an der Spitze der kirchlichen Irrthümer stehe. Das unmittelbare Glaubensleben der Christen verliert sich nach unserer Meinung zuerst in die irrende Aeußerlichkeit, in den Literalismus, in den ungeistlichen und geistlosen Buchstabendienst. Freilich ist diese erste Verkehrung nicht ohne inneren, verborgenen Indifferentismus zu denken, es fragt sich nur, ob derselbe in seiner Aeußerung, Gestaltung, Verzweigung schon vor dem Literalismus da seyn könne. Sucht man aber für den Indifferentismus einen ande-

ren Ort, ſo ergeben ſich allerdings neue Schwierigkeiten; und wir wollen darum nur unſer Bedenken geäußert haben. Es iſt uns auch nicht ganz recht, daß der Ergismus, die Werkheiligkeit unter den Literalismus, den Buchſtabendienſt ſubſumirt iſt. Der Ergismus zeigt ſich z. B. in der Katholiſchen Kirche oft als ein wilder, freier, faſt abentheuerlicher Trieb, der ſich an die alten Buchſtaben gar nicht ängſtlich bindet, ſondern immer neue Wunderlichkeiten und Leiſtungen erſinnt. Ueber die neuen Worte rechten wir nicht mit dem Verf. Die Sache hat immer das Recht, ein Wort für ſich in Beſchlag zu nehmen. Ferner iſt etwas auffallend, daß der Rationalismus durch die ganze Breite des Orthodoxismus und Ergismus von dem Naturalismus geſchieden wird. Freilich zeigt ſich überall, wenn man das Unordentliche des Irrthums in Ordnung bringen will, wie er einen Knäuel in einander verworrener Verkehrtheiten bildet. Man wird ihn wohl um ſo glücklicher in dem Zuſammenhang ſeiner Grundformen auffaſſen lernen, je mehr man ihn von ſeiner beſſeren Seite greift, als Ahnung einer Wahrheit, welche ſich durch einen böſen Einfluß der Sünde in Irrthum verkehrt hat. Bei dieſem Beſtreben könnte man freilich leicht Gefahr laufen, das Specifiſche, die finſtere Eigenthümlichkeit des Irrthums nicht genug zu würdigen. Ref. würde zuerſt ſetzen die Irrthümer der Veräußerlichung des Chriſtenthums. Hier würde zuerſt ſubſumirt der Ergismus, weil er an allem Unheil Schuld iſt, indem in ihm das Chriſtenherz in ſeinem verirrten, unruhigen Verſöhnungstrieb ſich kund gibt, da es nicht feſt ge-

worden ist in der Gnade, nicht reinen Grund gemacht, oder vielmehr den reinen Grund nicht beharrlich gesucht und treu ergriffen hat. Also Ergismus zuerst, dann Literalismus, Bildersucht und Stabilismus; Irrthümer der Veräußerlichung; Verkennung der siegenden Gnade, des siegenden Geistes, der siegenden Entwickelung des Werkes Gottes. Diesen Irrthümern würde ich gegenüberstellen die der krankhaften Verinnerlichung des Christenthums, dem Ergismus den Quietismus (Antinomismus), dem Literalismus den Rationalismus, der Bildersucht den Puritanismus, dem Stabilismus oder Traditionalismus den Spiritualismus im engeren Sinne, Verkennungen der Lebensordnung, der Geisterordnung, der kirchlichen Ordnung. Darauf würden die Irrthümer der humanistischen Verallgemeinerung und der theokratistischen Besonderung des Christenthums folgen — auf der einen Seite Indifferentismus, Naturalismus, Pandämonismus (anstatt des Mythologismus); auf der anderen Seite Fanatismus, Symbololatrie, Confessionalismus (Gleichstellung der Confession mit der alleinseligmachenden Kirche). Dies wäre der zweite große Gegensatz im Argen, aus sündlicher Mißbildung guter Ahnungen entstanden. — Der dritte Gegensatz entsteht durch die Irrthümer der krankhaften Individualisirung des Christenthums auf der einen Seite, Mysticismus, Pietismus, Separatismus, denen die Irrthümer der krankhaften Katholisirung, nämlich Hierarchismus, Papismus, Cäsareopapismus gegenübertreten. Doch würden wir noch lieber den Papis-

mus an das Ende ſtellen als letzte, ſchlimmſte Frucht des katholiſirenden Ergismus, während ihm als Spitze des individualiſtiſchen Ergismus der Pietismus gegenüber ſtände. Dem Separatismus würde dann der Cäſareopapismus ſehr paſſend gegenüberſtehen. — Wir müſſen um Entſchuldigung bitten, dieſe Andeutungen uns erlaubt zu haben; ſie mögen nur die Erklärung rechtfertigen, daß ſich der Ref. in dem Syſtem des Herrn Verf. noch nicht ganz hat beruhigen können, obwohl er deſſen formale Schönheit nochmals als ausgezeichnet anzuerkennen ſich gedrungen fühlt.

Der Verf. ſcheint uns darin übrigens ganz im Rechte zu ſeyn, einem geehrten Recenſenten gegenüber, daß er nur die kirchlichen Irrthümer, nicht aber auch die Krankheiten des chriſtlichen Lebens zum Gegenſtande der Polemik gemacht hat. Es entſteht eine allzu große Figürlichkeit der Rede, wenn man das ärztliche Verfahren als ſolches Polemik nennt. Diejenige Seite der kirchlichen Irrthümer, nach welcher ſie der Polemik verfallen; iſt nicht Krankheit, ſondern Verkehrtheit. Die Verkehrtheiten des kirchlichen Irrthums hängen allerdings mit den Krankheiten des chriſtlichen Lebens zuſammen, aber beide zu identificiren iſt mißlich, es führt zur Anwendung anderer Heilmittel, wo das Schwerdt der Wahrheit gebraucht werden muß. Es iſt aber freilich eben ſo mißlich, den Zuſammenhang zwiſchen Irrthum und chriſtlicher Lebenskrankheit zu verkennen, weil es zur Härte führt gegen den leidenden Bruder in dem irrenden Gegner, und zur Ungerechtigkeit gegen die Ahnung der Wahrheit in der Verderbniß des Irrthums;

wogegen es dem Christen geboten ist, den Irrenden zurechtzuführen mit sanftmüthigem Geist, und danach zu trachten, seiner Seele vom Tode zu helfen. Es wäre also nur ein besonderes Gewicht auf den erwähnten Zusammenhang zu legen. Unser Verf. hat diesen Zusammenhang keineswegs übersehen, indem er ihn im ersten Theile, in der allgemeinen Polemik, da, wo von der Entstehung des kirchlichen Irrthums die Rede ist, beschrieben hat. Doch möchte wohl bei einer neuen Auflage in der Beschreibung der Genesis des Irrthums in dieser Beziehung noch mehr geschehen können. Es möchte dem Zwecke dieser Blätter nicht angemessen seyn, hier in das Einzelne der Schrift weitläufig beurtheilend einzugehen. Einzelne Bemerkungen wollen wir uns noch in aller Eile und Kürze erlauben. Der Verf. hat in der allgemeinen Polemik neben der zerstörenden Wirkung des kirchlichen Irrthums, welche derselbe hat nach seiner Natur, wohl zu wenig der anregenden Wirkung gedacht, welche derselbe durch Gottes Leitung für die Kirche bekommt. Daß die Irrthümer nicht bloß zugelassen, daß die Aergernisse nicht lediglich kommen müssen, um vernichtet zu werden, sondern daß und wie sich die kirchliche Wahrheit an ihnen entwickelt, hätte eine größere Berücksichtigung verdient, weil namentlich durch diese positivere Fassung ein Reinertrag von Bestimmungen aus der Polemik gewonnen würde, der mit in die historische Theologie könnte herübergenommen werden. An diese Stelle gehört die Bemerkung, daß überhaupt hin und wieder in der Schrift das Thetische nicht genug neben dem

Antithetiſchen hervortritt, ſo daß in dem Uebergewicht des antithetiſchen Verfahrens mitunter ein beſchwerliches Ringen mit dem Gegner ſtattfindet. Unter dem Abſchnitt: der Indifferentismus, müſſen wir die Darſtellung und Bekämpfung des Naturalismus als ganz vorzüglich bezeichnen. Die Darſtellung des Mythologismus iſt wohl zu kurz ausgefallen. Der Verf. verſteht nämlich unter demſelben „diejenige Form des Indifferentismus, in welcher das Mythiſche der nichtchriſtlichen Religionen dem Göttlichen des Chriſtenthums gleichgeſtellt wird.“ Es iſt die geiſtreiche Seite des Indifferentismus. Ueber den Mythologismus gibt der Verf. ſchöne Bemerkungen, doch hat er ineinanderfließen laſſen, daß der betreffende Irrthum die Offenbarung Gottes in den Mythen, und daß er ſie in der Erſcheinung des Schönen finde; es mußte das Eine von dem Anderen ſorgfältig unterſchieden werden. In dem zweiten Abſchnitt vermiſſen wir in der Darſtellung des Ergismus (Werkgerechtigkeit etwa) den entſchiedenen Grundgedanken deſſelben, nämlich den unruhigen Trieb des ſchuldbewußten, in der Aeußerlichkeit verſtrickt gebliebenen Herzens, Gott zu verſöhnen durch alle erdenklichen Leiſtungen. Jedenfalls iſt aber dieſer Trieb wohl eben ſo ſtark an der Werkheiligkeit betheiligt, als das Beſtreben, ſich auf ſolchen Wegen die Seligkeit zu verdienen, wovon hier vorherrſchend die Rede iſt. Der Orthodorismus iſt von der geſunden Orthodoxie mit Vorſicht unterſchieden, und es iſt viel Treffendes zu ſeiner Bezeichnung und Beſtreitung geſagt; was jedoch bei der Frage von der

Versöhnung gesagt wird, scheint dem Ref. nicht ganz befriedigend. In dem hohepriesterlichen Leiden Christi, in seinem Kreuzestode, worin er ein Fluch geworden ist für die Menschheit, liegt eine Versöhnung, welche auch auf das strafende Walten der Gerechtigkeit Gottes über der sündigen Menschheit zu beziehen ist. Das Allgemeine, was der Verf. über den Spiritualismus äußert, ist sehr lehrreich und treffend. Dagegen scheint sich der Verf. mit dem Rationalismus zu viele Mühe gegeben zu haben. Er geräth hier in eine gewisse Aeußerlichkeit oder doch Vereinzelung hinein, und bestreitet den gegenüberstehenden Irrthum mehr in seinen Operationen, als in seinen Principien. Der Verf. bezeichnet den Rationalismus als die Voraussetzung, daß es kein eigentliches Wort Gottes gebe. Wir möchten ihn lieber betrachten als die Voraussetzung, daß es kein religiöses Geheimniß gebe. Demgemäß würden wir die Nothwendigkeit des religiösen Geheimnisses darthun nach verschiedenen Axiomen. Erstes Axiom: Alles, was heilige Männer Göttliches aussprechen, muß der Natur der Sache nach für weniger heilige Menschen geheimnißvoll, relativ unverständlich seyn. Diesem Axiom gegenüber geht der Rationalismus hervor aus dem Mangel an Demuth; er verkennt es, daß die Beschränktheit in der religiösen Fassungskraft, die Unfähigkeit der lebendigen Einsicht mit der Sünde zusammenhängt. Zweites Axiom: Schon das Alles, was begabtere Geister aus ihrem tiefsten Lebensgrunde verkünden, ist in bedeutendem Maße Geheimniß für weniger Begabte, so daß z. B.

die Poesie Shakespeares sogar einem großen Deutschen Könige als barbarisches Zeug erscheinen konnte. Eine andere Klarheit hat die Vernunft eines Paulus oder Luther, eine andere Klarheit die Vernunft des einen oder anderen rationalistischen Koryphäen, und in diesem Betracht geht der Rationalismus hervor aus Mangel an Bescheidenheit. Drittes Axiom: Gott aber in seinem weltgeschichtlichen Walten und in seiner weltgeschichtlichen Offenbarung überragt nothwendig alles Verständniß der Einzelnen; er ist faßlich für Kinder, bleibt aber unausforschlich für die Weisesten: darum eben sind Unergründlichkeiten, Geheimnisse in seinem Walten, in seinen Anstalten, in seinen Mittheilungen an die Menschheit nicht etwa nur denkbar und zulässig, sondern absolut nothwendig. Der Rationalist behauptet in seiner Vernunft Gottes Stimme zu vernehmen — mag er denn nun auch die reichere, reinere Gottesstimme in Christo, von dem er sich doch überragt bekennen muß, die unergründliche, alle menschliche Erkenntniß überfliegende Gottesstimme in der Oekonomie Gottes über der Menschheit anerkennen. Hier geht der Rationalismus hervor aus dem Mangel der Religiosität. — Die Einzelbeweise in Betreff der Erbsünde, der Gottheit Christi u. s. w. zum Theil mit dem Rekurs auf die Positivität einzelner Bibelsprüche möchten wohl der Dogmatik zu überlassen seyn. Dagegen wird mit dem besten Rechte dem Rationalismus sein Abweichen von dem concreten Leben und von dem concreten Ausdruck der lebendigen Wahrheit, und seine Abschließung in abstrakten Auffassungen

zum Vorwurf gemacht. Dennoch ſehen wir in dieſem Capitel, ſo wie beſonders in dem folgenden, welches vom Gnoſticismus handelt, einem entſchiedeneren, einfacheren, ſchlagenderen Siege der Polemik entgegen. Der Verf. beſtreitet mit trefflichen Worten die Confundirung der Lehre von dem heiligen Geiſte mit dem Begriffe des menſchlichen Geiſtes, wie ſie im Gnoſticismus hervortritt. Er gibt als Merkmale des bezeichneten Gnoſticismus Folgendes an: 1. wenn der Glaube als eine niedere, zu überwindende Stufe betrachtet wird, 2. wenn der hiſtoriſche Chriſtus mit ſeinen Worten und Werken, mit ſeinem Tode und Verdienſte als bloße Geſchichte, oder als (lediglich?) ſchöne Allegorie gefaßt wird, 3. wenn der Standpunkt des abſoluten Geiſtes für ein höherer gehalten wird als der Standpunkt des Lebens, da die Schrift Chriſtus das Leben nennt, u. ſ. w. — Dieſes Capitel iſt reich an ſchönen, geiſtvollen Bemerkungen, obwohl hier, wo der ſchwerſte Kampf der Zeit in aller Verwirrung erſt begonnen hat, am wenigſten ſchon ein Abſchluß zu erwarten war. Den Myſticismus und Pietismus möchten wir nicht gradezu dem Separatismus ſubſumiren. Wenn ſich Jakob Böhm, der Myſtiker par excellence (wie Fr. Baader etwa ſagen würde), als Pfarrkind von dem Lutheriſchen Paſtor zu Görlitz abkanzeln ließ, ſo hat man hier den entſchiedenſten Myſticismus vor dem Separatismus; der Pietismus iſt ſogar oft von ängſtlich ſtreng kirchlicher Haltung. Mit den Definitionen des Myſticismus und Pietismus, wie ſie hier gegeben ſind, iſt Ref. nicht ganz einverſtanden. Allein der Verf.

hat über dieſe Irrthümer viel Treffliches geſagt, auch hat er ſie als Ausartungen von dem geſunden Kernleben chriſtlicher Myſtik und Pietät mit Sorgfalt unterſchieden. Der letzte Abſchnitt, der vom Theokratismus, oder vom Hierarchismus und Cäſareopapismus handelt, iſt ganz wie für unſere Zeit geſchrieben. Er iſt eben ſo durchdrungen von dem Gefühle der kirchlichen Ordnungen, der Rechte des Staates, als von dem Gefühle der Freiheit der Kirche. Die treue Behutſamkeit, Gewiſſenhaftigkeit und Freimüthigkeit des Verf. gibt ſich auch hier zu erkennen. Er hat ſich als ein Polemiker bewährt, der in dem ritterlichen Schmuck der theologiſchen Bildung und des Geiſtes mit dem Schwerdte der Wahrheit kämpft, und den Oelzweig des Friedens bringt.

VII.

Die himmlische Weisheit, womit der Herr seinen Jüngern ihre Stellung gab.*)

Man rühmt es mit Recht als eine Gabe großer Fürsten und Feldherren, daß sie ihre Leute recht zu wählen und zu stellen wissen. Sie treten kaum auf, so sind sie schon, wie durch eine eigne Sympathie oder Anziehungskraft, mit den Talenten umgeben, deren sie als dienender Werkzeuge zu ihren Zwecken bedürfen. Mit dem schnellsten Scharfblick erkennen sie die verwandten Geister in der großen Masse, und mit dem glücklichsten Takt wissen sie dieselben auf den Posten zu stellen, der ihrer Kraft entspricht. Diese Erscheinung finden wir auf allen großen Lebensgebieten, im Reiche der Finsterniß wie im Reiche des Lichts. —

Mit dieser Gabe ohne Maß und auf dem heiligsten und weitesten Gebiet wählte Jesus seine Jünger. Sie bilden die geistige Elite im Mittelpunkt der Weltgeschichte; einen Völkeradel, der nicht durch Geburt und nicht durch Verdienst, sondern durch die herab-

*) Aus dem Menschenfreunde. —

lassendste göttliche Gnade über einer ganz eigenthümlichen höheren, menschlichen Gemüthseinfalt entstanden ist; die Heldenschaar, welche in der evangelischen Kriegsrüstung den großen Siegesfürsten, den Herzog zur Seligkeit umgibt. Es ist wahr, von einer Seite müssen die galiläischen Männer den größten Beweis geben, daß der Herr nicht durch die Weisen, nicht durch die Edlen und Starken dieser Welt sein Himmelreich begründet; daß er den Unmündigen offenbart, was er den Klugen verbirgt. Aber so stellt sich seine Art zu wählen doch nur gegenüber der Art, wie die Welt wählt — ihrer Verkehrtheit und ihrem verkehrten Urtheil gegenüber. Er bedarf das nicht, und will das nicht, was der Weltlauf aus den Leuten Großes und Glänzendes gemacht hat. Wenn wir aber auf die Schöpfung sehen, die der Vater gemacht hat, und auf die Individualitäten, die er sonst und so in der Schöpfung gemacht hat, so können wir in diesem Sinne nicht sagen, daß er das Unedle erwählt habe. Die Jünger Jesu gehörten, abgesehen von ihrem Antheil an der allgemeinen menschlichen Verderbniß, von ihren jüdischen Vorurtheilen und von ihrer kindlichen Menschenfurcht, unstreitig zu den ausgezeichnetsten menschlichen Naturen. Sie waren nicht allein edle Geister durch die Gemüthsart und Geisteskraft, welche ihnen eigen war, sondern auch als lautere Zöglinge der alttestamentlichen Kirche, als hervorragende Blüthen der wahren israelitischen Frömmigkeit. In diesen stillen, muthigen Fischern des schönen galiläischen See's lagen schon eigenthümliche Keime für die apo-

ſtoliſche Geſtalt ihres ſpäteren Lebens, Keime, welche freilich nur der Herr mit ſeinem Blick erkennen konnte; und im Zollſchreiben des Matthäus mußte ſchon ein gewiſſes Etwas verborgen liegen, das durch den Geiſt des Herrn ſpäter entwickelt und geheiligt wurde, ihn zum Verfaſſer des erſten Evangeliums zu machen. Wie beſtimmt tritt dieſe Meiſterſchaft Jeſu bei der Auswahl ſeiner Jünger, in der wunderbaren Berufung des Apoſtels Paulus hervor! Es war, wenn man ſo ſagen dürfte, ein erhabener Zug vom Himmel herab, um den erſten Mann, das auserwählte Rüſtzeug, auf die rechte Bahn zu ſtellen — in das Apoſtelamt für alle Völker.

Nicht minder aber als in der Auswahl ſeiner Jünger zeigt ſich die himmliſche Weisheit Jeſu in der Art, wie er ſeine Jünger ſtellte. Hier gibt es ein wunderbares Gemälde von engeren und weiteren Kreiſen, von verſchlungenen Ueber- und Unterordnungen, von dunklen, räthſelhaften, oder vielmehr geheimnißvollen, und wiederum von überaus klaren und leuchtenden Beſtimmungen. Und dennoch läßt der Herr kein Rangverhältniß, keine hierarchiſchen Abſtufungen, keinen Stolz des bevorzugten Anſehens unter ſeinen Jüngern aufkommen. Wie nachdrücklich beſtraft er ihre ehrgeizige Frage, welcher der Größte ſey im Himmelreich mit der Weiſung, ſie müßten erſt ganz wie die Kinder werden, um nur überhaupt in das Himmelreich zu kommen! Wie ernſtlich gebietet er ihnen, daß ſie keine Verhältniſſe der Herrſchaft und Gewalt unter ſich einführen ſollen, und bekräftigt die-

ſes Gebot durch das Wort: wer der Größeſte unter euch ſeyn will, der ſoll der Andern Diener ſeyn! Dieſes Wort iſt der Tod der Hierarchie: denn wer der Größeſte ſeyn will, der iſt ſofort herabgeſetzt zum Diener aller Andern, und wer allen Andern aufs demüthigſte dient, der iſt zum Größeſten ſofort erhoben. Jeder angehende Stolz in der Schaar ſeiner Diener ſoll nach dieſer Anordnung alsbald in eine Demüthigung umſchlagen. Wie manchmal wurde Petrus, deſſen Geiſteskraft vorſtrebender Art war, in der Jüngerreihe untenan geſtellt zur Ertödtung des Stolzes, womit ſeine vorſtrebende Geiſteskraft behaftet war. Einmal war er Allen voraus, und Jeſus pries ihn in ſeinem Bekenntniß ſelig, und nannte ihn ſeinen Petrus; dann traf ihn gerade wieder das zurückweiſende und dadurch zurechtweiſende Wort: Satan gehe hinter mich, denn du meineſt nicht was göttlich, ſondern was menſchlich iſt! Er allein bedurfte einer neuen Einſetzung in ſein Amt nach der Auferſtehung Jeſu, weil er ſich in der Verläugnung von ihm losgeſagt und die Verbindung mit ihm abgeſchworen hatte. Dreimal fragte der Herr ihn in jener merkwürdigen Herzensprüfung, die er am galiläiſchen See mit ihm vornahm, mit immer geſteigerten Nachdruck: Haſt du mich lieb? und erſt an dieſe dreifache Demüthigung war für ihn wieder die völlige Erhebung in ſeine apoſtoliſche Würde geknüpft. Scheint es einmal, daß ihm der Heiland einen beſonderen Rang in der Apoſtelſchaar gegeben habe, ſo wird wiederum durch andere Ausſprüche des einen Meiſters die völlige Gleichheit der Jünger unter einander

ſicher geſtellt. Sie ſind Schüler einer Klaſſe, Träger einer Würde oder eines Kreuzes, Sendboten eines Thrones, Kinder eines Vaters, Glieder eines Leibes, Knechte eines Herrn.

So ſind ſie Alle gleich geſtellt vor der Gnade ihres Königs, aber nichts deſto weniger finden wir ſie auch Alle verſchieden geſtellt durch die himmliſche Weisheit Jeſu nach ihren Gnadengaben. Die Gabe der Gnade, und eine Gnadengabe müſſen wir wohl unterſcheiden. Die Gabe der Gnade erfüllt die Armuth der Gläubigen, die ſie haben aus dem Sündenfall, die Gnadengabe ruht auf den eigenthümlichen Gaben, die ſie aus der Schöpfung überkommen haben. Durch die Gabe der Gnade ſind die Gläubigen Eins; durch ihre Gnadengaben ſind ſie verſchieden. Durch die Erſtere ſind ſie mit Chriſto dem Haupte verbunden zu einem Leibe, durch die Letztere ſind ſie Glieder an ſeinem geiſtlichen Leibe; ſie haben alle ihren beſondern, gliedlichen Charakter, und haben ihn um ſo reiner, je weniger ihnen die Form einer Schule aufgezwängt iſt, je lauterer ſie in der Einfalt freilich wohl manche Lehrer, aber nur einen Meiſter haben. Dieſe Verſchiedenheit der Gnadengabe hat der Apoſtel Paulus ſehr genau beſchrieben im erſten Corinther-Briefe. Die Gabe des Geiſtes Gottes, wie ſie ſich in einer eigenthümlichen menſchlichen Seelenkraft eigenthümlich darſtellt als Weisheit oder als Wunderglaube, oder als evangeliſche Feuerkraft, oder als evangeliſche Werkthätigkeit, oder wie ſonſt immer, ſo geſtaltet ſie ſich zur Gnadengabe.

Nach ihren Gaben ertheilte der Herr ſeinen Jün-

gern mit göttlichem Scharfblick ihre Stellung. Nach dieſer Ordnung wurde Johannes der Erſte ſeiner Jünger nach Innen, oder im Heiligthum des Reiches Gottes, Petrus der Erſte ſeiner Jünger nach Außen, oder auf dem Kampfplatz deſſelben Reiches, denn Johannes lag an ſeiner Bruſt, Petrus führte ſeine Schaar. Aus den Zwölfen hob Jeſus drei Jünger als ſeine Vertrauten hervor, und um die Zwölfe herum hatte er einen weiteren Umkreis von 70 Jüngern gebildet. Der Austritt des Judas aus dieſem Kreiſe zeugte eben ſo, wie der Eintritt des Paulus in denſelben, auf eine geheimnißvolle Weiſe von der himmliſchen Ueberlegenheit des Herrn über die menſchlichen Naturen, von dieſem Etwas göttlicher Sicherheit und menſchlicher Zuverſicht in der Beurtheilung der Geiſter, das man zum kühnſten Styl rechnen würde, wenn hier nicht von einem Walten des Herrn die Rede wäre.

Johannes lag an der Bruſt Jeſu. Er war der Jünger, den der Herr lieb hatte. Und doch ſtellte ihn der Herr nicht an die Spitze ſeiner Jünger, ſondern den Petrus. Zu dieſem redete er das Wort: Du biſt Petrus, und auf dieſen Felſen will ich bauen meine Gemeine, und die Pforten der Hölle ſollen ſie nicht überwältigen; aber dennoch war Petrus nicht ſein perſönlicher Freund in dem Sinne wie Johannes. Petrus wurde vom Herrn zum erſten Apoſtel gemacht, weil er am meiſten Unternehmungsgeiſt oder feurige Thatkraft hatte, und eben darum am tiefſten eindringen konnte in die Welt mit der Predigt vom

Kreuze; Johannes war der Erste unter den Freunden Jesu, weil er den tiefsten Sinn und den lautersten Wahrheitssinn hatte, und am höchsten hinaufdringen konnte in den Himmel. Demgemäß hatte sie der Herr beide gestellt, und so finden wir sie immer wieder in der evangelischen Geschichte. Johannes eilt voraus an das Grab Jesu, weil er nicht mit einer Gewissenslast zu laufen hat, wie Petrus, oder auch weil er inniger mit dem Auferstandenen verbunden ist; Petrus aber steigt zuerst hinunter in das Grab, weil hier die Schnellkraft des Entschlusses die Schauer der Empfindung zu überwältigen hat. Bei dem merkwürdigen Zusammentreffen des Auferstandenen mit den Jüngern am galiläischen See ist es Johannes, der zuerst den wunderbaren Mann am Ufer wiedererkennt, und ausruft: es ist der Herr; aber Petrus wirft sich alsbald in die Fluth und schwimmt voraus an's Ufer, während die Uebrigen zu Schiffe nachkommen. Nicht Johannes, sondern Petrus hält die große Pfingstpredigt und stiftet die erste Gemeine; und wenn er mit Petrus zusammengeht, so führt dieser das Wort, und handelt. Dieß zeigt sich recht hervorstechend auf dem Gange der beiden Apostel zum Tempel, vor dessen Eingange Petrus einen lahmgebornen Bettler heilt. Es ist merkwürdig, daß Petrus in Babylon auftrat, und in Rom das Kreuz erduldete, während Johannes in einer blühenden Christengemeinde, die der Apostel Paulus gestiftet hatte, zu Ephesus still als Bischof wirkte, und im hohen Alter eines natürlichen Todes starb. Hat Johannes darum weniger gewirkt, als Pe-

trus, für die Ausbreitung des Reiches Christi? Wir können kühn behaupten, daß Johannes in der Tiefe für das Reich Christi eben so viel gewirkt hat, als Petrus in der Weite. Von Petrus soll Markus veranlaßt worden seyn, sein Evangelium zu schreiben; aber Johannes schrieb selbst, und entfaltete darin in so ganz eigenthümlicher Klarheit die Herrlichkeit des Sohnes Gottes in Gnade und Wahrheit, daß Luther seine Schrift als das eine rechte zarte Hauptevangelium bezeichnen konnte. Während Paulus und Jakobus, bei der vollkommensten Uebereinstimmung in der christlichen Wahrheit, dennoch den Nachdruck ihrer Ueberzeugung auf verschiedene Seiten der Wahrheit legen, der Eine auf die Rechtfertigung, der Andere auf die Heiligung, so daß ein Anschein von Gegensatz entsteht, finden wir, daß Johannes in seinen Briefen den Glauben mit der Liebe, die Rechtfertigung mit der Heiligung in einer so tiefen Einheit erfaßt, daß man ihn billig für den Bischof der apostolischen Lehre in ihren dem Mißverstand ausgesetzten scheinbaren Gegensätzen zu halten hat. Die Worte des Johannes haben immer einen so starken Eindruck, als wären es Inschriften, als schrieb er nicht Rede, sondern lauter Sache, oder als begleitete ihn fortwährend das Gefühl, daß alle Dinge durch das ewige Wort gemacht sind, und als müßte in ähnlicher Weise auch sein Wort immer eine Macht von Lebensfülle, ein Gewicht von Thatsachen enthalten. Es ist bekannt, daß in der christlichen Kirche früh Zweifel darüber obgewaltet haben, ob die Offenbarung Johannis wirklich

ihm, dem Apostel, zuzuschreiben sey. Wenn wir aber die hohe Geistesgabe recht in Anschlag bringen, vermöge deren er der Erste war im Blick nach Innen und nach Oben, im Heiligthum des Herrn, vermöge deren er in die Tiefen der göttlichen Natur Christi und in das Geheimniß der Weltschöpfung durch ihn blickte, so scheint Johannes besonders durch diese heilige Insichgekehrtheit den Beruf gehabt zu haben zur evangelischen Vision, zu den prophetischen Anschauungen der Zukunft des Reiches Christi und seiner Kämpfe mit dem Reiche der Finsterniß. Petrus hat in Rom und Babylon gepredigt; Johannes hat durch alle Jahrhunderte mit seiner Offenbarung gegen das geistige Babylon-Rom gewirkt, und die Gemeine der Gläubigen mit der Aussicht des Sieges über dasselbe gestärkt und getröstet. Und so wird es durch das ganze apostolische Leben dieser beiden Helden Christi erklärt, warum der Eine an Jesu Brust lag, und warum Jesus durch den Andern seine Gemeine baute.

Daß nun diese beiden, in Verbindung mit Jakobus dem Aelteren, die ehrwürdige Dreizahl der Vertrauten Jesu bildeten, hat gewiß ebenfalls seinen tiefen Grund in ihrem innern Beruf zu dieser eigenthümlichen Stellung. Man kann die eigenthümliche Gabe eines Mannes in dreifacher Beziehung betrachten, nämlich nach ihrem Maß, nach ihrer Art und nach ihrer Entwickelung, Verderbniß oder Heiligung. Wenn wir nun auch das Letztere mit in Anschlag bringen möchten, diese drei seyen in der Gottseligkeit

oder in der Heiligung vor den übrigen Jüngern gefördert gewesen, so müssen wir doch bald auf eine Bestimmung dieser Art Verzicht leisten. Das Maß der innersten Lebenstreue der Gläubigen ergibt sich ja nicht aus dem Grade, womit ihre Glaubenskraft äußerlich hervorbricht und leuchtet; denn wenn auch z. B. Petrus und Thomas auf einer Stufe des neuen Lebens standen, so hatte dennoch die Frömmigkeit des Einen einen weit helleren Feuerschein als die des Andern. Aber das dürfen wir voraussetzen, daß die drei Vertrauten Jesu vor den andern Jüngern in dem Maße ihrer apostolischen Anlagen hervorragten, wie wir auch finden, daß außer Petrus und Johannes ebenfalls Jakobus sich als eine Säule der ersten Kirche erwies, darum traf ihn so früh das Schwerdt des Herodes, als dieser anfing, die Christen zu verfolgen.

Wir haben bereits oben die Ueberzeugung ausgesprochen, daß die Auswahl der Jünger Jesu gewiß auf den tiefsten Gründen beruhte, daß sie die Auserwählten wurden, weil sie auserwählte, höhere oder tiefere Menschen waren in einer ganz einzigen Verbindung von hebräischem Talent mit israelitischer Frömmigkeit; die verborgene Blüthe Israels in der Lauterkeit des alten Glaubens und in sehnsuchtsvoller Erwartung des neuen Heils. Hier aber, wo von der Stellung der Zwölfe die Rede ist, haben wir vorzüglich ihren Unterschied von den siebenzig Jüngern zu beachten. Auch dieser Unterschied mußte seinen tiefen Grund haben; und wir können Anzeichen genug dafür finden. Die Zwölfe waren ohne Zweifel ohne

Ausnahme sehr bedeutsame Charaktere, und nicht etwa nur zusammengerafft als der beste Männerhaufe in Israel, sondern zusammengestellt als die erwählteste Männerschaar mit der reichsten Fülle von entgegengesetzten, sich ergänzenden und zusammenschließenden Talenten. Die drei Vertrauten Jesu brauchen wir zum Beweise dafür nur wieder anzuführen. Der Felsenmann und die Donnerssöhne; das sind sehr bestimmte und sehr bedeutende Gestalten! Nathanael war aufrichtig im besondern Sinne. Der Herr zeigt, daß er einen seltenen Fund in ihm gemacht hat; siehe da ein Israelit ohne Falsch! und ganz wahrscheinlich findet er sich unter dem Namen Bartholomäus in der Reihe der Apostel. Simon der Eiferer, wenn sein Name Bedeutung hatte, bildet einen vollen Gegensatz zu dem Zweifler Thomas. Dieser Letztere ist ein herrlicher Character der höheren, gründlichen Bedächtigkeit, die so leicht durch Mißtrauen und Zweifeln sich versündigt, besonders da sein kühler, ängstlicher Untersuchungstrieb sich vereinigt mit einem tiefen, warmen Gefühl, wie es sich z. B. ausspricht in der Geschichte des Lazarus: lasset uns hingehn, und mit ihm sterben! Bei ihm ruht der vollkommene Christenglaube in seinem apostolischen Maß, wenn wir so sagen dürfen, auf der mindesten Anlage zum Glauben, er hat durchaus keine Grundlage von fliegender, fröhlicher Leichtgläubigkeit, und ist mehr als Denkglaube, ein Glaube des gewissen Augenscheins und der Betastung. Und gerade dadurch, daß er sogar vermittelst des Augenscheins und der Betastung zum vollkommenen Glau-

ben an die Gottheit Christi und an seine Auferstehung kam, ist das Vorgeben derer, welche sagen, sie könnten vor lauter Denken nicht zum Glauben kommen, als ein unnützes und verkehrtes Denkprahlen gerichtet. Thomas ist der stärkste Zeuge für die Auferstehung Jesu geworden durch sein zweifelndes Zögern im Glauben, obschon dieses nicht ohne Sünde war. Wenn das Evangelium des Matthäus recht gewürdigt wird, so zeigt es sich, daß Matthäus mit einem klaren und großen Blick für das Zusammengehörige, und für die Gegensätze im Leben Jesu begabt war. Von Judas Ischarioth werden wir später zu reden haben; ein seltener Mensch mit großen Talenten für's Reich Gottes war er jedenfalls. — Wenn wir die Schaar der Zwölfe genauer kennen lernen könnten durch die Evangelien, so würde sich wohl noch bestimmter die Gewißheit herausstellen, daß sie eben auch eine geistige Zwölfzahl bildeten in der gesammten Masse der Jünger Jesu.

Die siebenzig Jünger Jesu scheinen nur durch eine leise Abgränzung von der ganzen Schaar seiner Jünger geschieden zu seyn; vielleicht als Familienväter, oder als besonders liebe, fromme Männer unter den Gläubigen ausgezeichnet. Wir finden sie nur einmal feierlich ausgesendet als Boten Christi (Lukas 10.). Der Umstand, daß sie bei ihrer Rückkehr mit Freuden das als das wichtigste Resultat ihrer Reise berichten, daß ihnen auch die Teufel unterthan geworden sind, beweiset vielleicht nicht nur, daß ihr Glaube noch in den ersten Anfängen war, sondern auch daß ihr Glaube nach Maaßgabe ihrer Anlagen sich jetzt noch mehr

als Seelenkraft denn als Geisteskraft darstellte. Wir finden aber die Exorzisten der alten Kirche in der hierarchischen Rangordnung nicht hoch gestellt.

Daß aber der Herr mit großer Bestimmtheit seine Jünger auswählte und stellte, das erkennen wir aus solchen Vorfällen, in denen er das Anerbieten, ihm in der Jüngerschaar nachzufolgen, ablehnte. Als er im Gadarenerlande den Besessenen geheilt hatte, der von einer finsteren Krankheit im höchsten Grade behaftet, als ein Rasender ein Schrecken der Gegend gewesen war, da bat ihn dieser Mann, daß er bei ihm seyn möchte. Aber Jesus ließ ihn von sich und sprach: gehe wieder heim, und sage, wie große Dinge dir Gott gethan hat. Wir dürfen vermuthen, daß dieser Mensch, der einmal in seinem organischen Leben die tiefsten Erschütterungen, die ärgsten Zerrüttungen erfahren hatte, und dieses auch nicht zufällig, sondern im Zusammenhange mit einer dunklen Geburt, oder mit einer eigenen Verwahrlosung in seiner Kindheit, oder mit einem fortwährenden Stumpfsinn, oder mit einem früheren Lasterleben — daß dieser Mensch zur Jüngerschaft im höheren, engern Sinne keine Fähigkeit hatte, und daß er es als ein Genesener bedurfte, durch die fortdauernde Beschäftigung mit seiner wunderbaren Heilung in seiner Genesung befestigt zu werden. Er erhielt immer noch eine kleine Mission von Jesu; als ein Zeichen und Zeuge der Lichtkraft Gottes, wodurch er geheilt war, sollte er in seiner dunklen Gegend die lähmende Furcht vor den Mächten der Finsterniß brechen helfen, und durch die Anregung des

Glaubens an Gott ſollte er alſo auch mittelbar für das Reich Chriſti mit wirkſam werden. In ſeinem nähern Kreiſe bedurfte der Herr aber geſünderer Werkzeuge. Dieſe Klarheit, womit er den Kreis ſeiner amtlichen Nachfolger beſtimmte, zeigt ſich aber am deutlichſten bei einer Gelegenheit, wo er der Bereitwilligkeit, ihm nachzufolgen, ſcheinbar abmahnend, aber der Unſchlüſſigkeit, ihm ſogleich nachzufolgen, ermunternd entgegentritt. Matthäus erzählt im achten Kapitel ſeines Evangeliums: Und es trat zu ihm ein Schriftgelehrter, der ſprach zu ihm: Meiſter, ich will dir folgen, wo du hingehſt! Jeſus ſprach zu ihm: Die Füchſe haben Gruben, und die Vögel unter dem Himmel haben Neſter; aber des Menſchen Sohn hat nicht, da er ſein Haupt hinlege. Und ein anderer unter ſeinen Jüngern ſprach zu ihm: Herr, erlaube mir, daß ich hingehe, und zuvor meinen Vater begrabe. Aber Jeſus ſprach zu ihm: folge du mir, und laß die Todten ihre Todten begraben. Warum nahm er die begeiſterte Erklärung des einen nicht für ein Zeichen, daß er vorzüglich zur Jüngerſchaft geeignet ſey? Warum nahm er die trübe Anhänglichkeit des anderen an die Ordnungen des alltäglichen Lebens nicht für ein Zeichen, daß er für die großartige, kühne, aufopfernde Thätigkeit, zu welcher ſeine Jünger berufen waren, keinen Sinn habe? Weil er hindurchblicken konnte durch das Feuer ſanguiniſcher Begeiſterung, und durch das Brüten melancholiſcher Befangenheit in den Herzensgrund der Menſchen; weil er durch die Seele in den Geiſt, durch das Seeliſche auf

das Sittliche der Gemüthsart schaute, und den Charakter vom Temperament zu unterscheiden wußte, wie Niemand sonst. Wir wissen freilich nicht, ob nicht jener feurige Schriftgelehrte ihm dennoch folgen durfte. Aber Jesus führte ihn wenigstens mit seinem Feuer in die Wasserprobe der Ueberlegung, daß er bei ihm nicht so weich gebettet seyn werde, als die Vögel unter dem Himmel und die Füchse gebettet seyen; während der andere durch ein wahres Feuerwort erregt wurde: Laß die Todten ihre Todten begraben!

Nachdem wir so auch die Abgränzung des weiteren Jüngerkreises Jesu in Betracht gezogen haben, bleiben uns zwei besondere Erscheinungen zu betrachten übrig, die sich uns im Jüngerkreise Jesu darbieten. Judas Iscarioth war einer der Zwölfe, aber er wurde nicht Apostel. Wie kam dieser schreckliche Mensch zu dem großen Jüngerberuf? Paulus war kein Jünger Jesu gewesen, und wurde ein Apostel, der die andern Alle in der Wirksamkeit aufwog und überwog. Wir sehen hier an zwei großen Beispielen, wie sehr Alles beim Menschen auf einen lautern Grund in der Gesinnung, auf die innere Wahrheit ankommt. Judas war selbst im Jüngerkreise nach den Worten Jesu „ein Teufel;“ Paulus war schon bei seiner Erblindung zu Damaskus, ungetauft, unbegnadigt, ungesalbt zum Apostelamt, dem Herrn ein auserwähltes Rüstzeug. Wie konnte aber Jesus dazu kommen, einen Judas unter seine Jünger aufzunehmen? Wir stimmen denen nicht bei, die nach der göttlichen Natur Christi annehmen, er habe ihn eben nur darum auf-

genommen, daß er als Verräther nach der Weissagung der Schrift seinen fürchterlichen Beruf an ihm erfülle. Auf solche Weise wird keine Erfüllung irgend einer Weissagung in der Geschichte absichtlich gemacht. Aber auch diejenigen müssen falsch urtheilen, die in dieser Sache nur den Menschen Jesus erkennen, und meinen, er habe den Judas selbst nicht so recht erkannt, da er ihn aufgenommen. Wenn wir die geheimnißvolle Persönlichkeit des Sohnes Gottes, der als der Prophet vom Himmel die ganze Zukunft des Reiches Gottes nach allen Vorzeichen und in allen Ereignissen wußte, und dennoch als Sohn der Maria die Zeit und Stunde, die der Vater seiner Macht vorbehalten hatte, nicht wußte, der als Himmelskönig die Teufel austrieb und als ein hungernder Mensch von dem Teufel wahrhaft versucht wurde, der in göttlicher Gnadenfülle dem Schächer die Versicherung gab: heute wirst du mit mir im Paradiese sein! und gleichzeitig in menschlicher, trostloser Verlassenheit flehte: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! — wenn wir diese Persönlichkeit einigermaßen in gläubiger Ahnung kennen gelernt haben, so begreifen wir auch das, wie Jesus nach Johannis Erzählung schon frühe die gefährliche Gemüthsart des Judas erkannt hatte, und wie er dennoch beim Fußwaschen über ihn betrübt werden konnte im Geist, zum Beweise, daß das Kind des Verderbens auch bis dahin ein Zögling seiner Hoffnung gewesen war. Wenn wir annehmen, daß Judas ein großartiger, bedeutsamer Mensch war, daß er nicht nur zum Schein,

ſondern in der Wahrheit große Hoffnung gab, in der Schule und unter den Gnadenwirkungen des Herrn mit den Zwölfen auf eine Stufe apoſtoliſcher Geiſtes- und Glaubenskraft zu gelangen, daß durch ein hervorragendes Maaß anvertrauter Talente und erweckter Glaubenskräfte bei ihm nur ein Keim innerer Unzuverläſſigkeit durchblickte, der ja ertödtet werden konnte, wenn er dem Geiſte der Wahrheit ganz gehorſam ward, ſo können wir demgemäß ſeine Aufnahme in den Jüngerkreis als ein heiliges erhabenes Wagniß betrachten, das aber dennoch kein eigentliches Wagniß war, weil der Herr es vornahm, und weil der beiderſeitige Ausſchlag zuvor wohl erwogen war. Hat ihn Jeſus als Gottesſohn gleich in ſeiner verderblichen Neigung durchſchaut, hat er als Menſch ihn in ſeiner guten Richtung mit Hirtenliebe erkannt, ſo miſchte ſich in ſeinem göttlich-menſchlichen Leben das Eine mit dem Andern zu einer großen Ahnung in Furcht und Hoffnung, die ihn bewog, von dieſem verhängnißvollen Menſchen nicht zu laſſen bis zur Entſcheidung ſeines Charakters und ſeines Schickſals. Wir haben wenig geſchichtliche Züge aus dem Leben des Judas, aber ſie ſind alle Zeichen einer eigenthümlichen Kraft, die nun, bei ſeinem Ueberſchlagen in's Verderben, in furchtbaren Zügen der Bosheit ſich offenbarte. Wollte Jeſus einen ſtarken Verſuch machen, um dieſen Starken zu retten, ſo erkennen wir darin den Hirten, der das Verlorne ſucht, und dem der Liebesmuth nicht fehlen konnte, dem Verlorenſten auf eine ganz himmliſch geheimniß-

volle Weiſe nachzugehn. Was ſich hierbei aus ſeinem Erbarmen nicht erklären läßt, weil ſein Geiſtesblick den Rettungsfähigen zugleich als das verlorne Kind erkannte, das erklärt ſich wieder aus dem Gefühl ſeiner göttlichen Kraft, nach welcher er den gefährlichen Menſchen in ſeinen Jüngerkreis aufnehmen konnte ohne Gefahr, daß er ihm ſein Werk verderben könnte. Was dann noch zu erklären übrig bleibt, fällt der geheimnißvollen Hingebung anheim, womit Jeſus die Verkettung menſchlicher Verderbniſſe nach dem Rathſchluß Gottes und nach den Anregungen des Reiches der Finſterniß um ſein Leben herum, zur Vorbereitung ſeiner Kreuzigung geſchehen ließ. Dieſer Hirt, der neun und neunzig ſichere Schafe in der Wüſte gleichſam dabei wagt, wenn es gilt ein Verlornes zu retten, konnte eben ſo neun und neunzig Wahrſcheinlichkeiten für den Fall des Judas zurückſetzen gegen die eine Wahrſcheinlichkeit, er möchte gerettet und ein apoſtoliſches Werkzeug für das Reich Gottes werden. Bei allen gefährlichen Neigungen, die in einem Menſchen hervorbrechen, weiß doch Gott allein, ob er dieſe Neigungen in einem entſcheidenden Moment durch den böſen Entſchluß verſiegeln wird, und wenn auch Jeſus dieſes Wiſſen des Vaters in Betreff des Judas theilte, ſo theilte er es doch in derſelben Art, wie er Antheil hatte an der Seligkeit des Vaters und dennoch mit uns und für uns verzagen konnte, indem er als unſer Bruder den Sturz des Judas nicht als eine ausgemachte Sache von vorn herein betrachtete.

War aber Judas als Bekenner der messianischen Würde Jesu nicht eine bedeutsame Erscheinung für den Herrn? Wie wäre es geworden, wenn dieser Mann, der durch besondere Talente der Oekonom des Jüngerkreises wurde, mit dieser Gabe dem Herrn geheiligt worden und treu geblieben wäre? Scheint nicht beinahe dieses Talent in dem apostolischen Kreise zu fehlen bei den Gebrechen in der Almosenpflege der ersten Gemeine, so daß die Apostel eine gewisse Verlegenheit in dieser Sache nur durch die Wahl der sieben Diakonen zu beseitigen wissen? Es war freilich schon Heuchelei, daß Judas bei der Salbung Jesu in die Worte ausbrach: Diese Salbe hätte besser mögen verkauft, und das Geld den Armen gegeben werden. Aber wenn er diesen Geist der Verwaltung und der Ueberlegung gereinigt in die apostolische Gemeine mitgebracht hätte — wer weiß, ob nicht die Institute der christlichen Wohlthätigkeit, die sich bis jetzt noch aus dem christlichen Geiste hervorbilden, schon in der apostolischen Gemeine zum Vorschein gekommen wären. Daß ihm Jesus die Führung der Jüngerkasse anvertraute, muß ebenfalls aus dem kühnen, wagenden Styl der Seelsorge, welcher wahrscheinlich für diesen am passendsten war, erklärt werden. In dieser Uebung konnte sich wenigstens Judas der Tücken seines irdischen Sinnes zuerst schmerzlich bewußt werden. Daß er bald ein Dieb wurde, konnte ihn bewahren später ein Teufel des scheußlichsten Verrathes zu werden. Aber er war so tiefschlau, daß er zuletzt beides mit einander verknüpfte und zum Ausbruch

kommen ließ. Zugleich aber spricht durch diesen Umstand, daß er der Rendant der Jüngerschaft Jesu wurde, eine ergreifende Erhabenheit des Herrn und der Seinen über die ängstlichen Rücksichten für den Mammon, womit sich die Menschen in Cautionen und Verschreibungen die meiste Zeit verderben; und nicht minder fällt aus diesem Umstande ein richtendes Streiflicht über das meiste Verwaltungsleben der Menschen in allen Jahrhunderten. Wir können weiter schließen, was lag in diesem Menschen, der bei dem Paschamal den Meister, der vom Verräther redete, fragen durfte mit den andern Jüngern: Bin ich's? — für eine Herzhaftigkeit! Was für eine riesenhafte Schlangenklugheit in seinem Verrätherkusse! Nur durch seine Genialität in seiner Bosheit konnte er so sehr der Vertraute der Teufel werden in den Momenten der höchsten Geschäftigkeit des antichristlichen Reiches. Wäre er gerettet worden, so war diese Schlangenklugheit geheiligt durch die Taubeneinfalt, und es war in ihm eine großartige Gnabengabe mehr für die apostolische Gemeine vorhanden. Vielleicht ist dieser Ausfall durch die heilige Klugheit, welche Paulus mit einer Fülle von Gnadengaben vereinigte, der apostolischen Gemeine wieder ersetzt worden. Und derselbe Judas, der durch sein listiges Schleichen, aus dem Jüngerkreise zu den Hohenpriestern, durch die Nacht, in den Garten Gethsemane, fast zu einer dämonischen Gestalt, zu einem finsteren Gespenst geworden ist, er ist eben so gewaltig entschieden in seiner Umkehr und Büßung, die durch irgend einen tiefliegenden Mangel nicht zur

Buße und Bekehrung wird. Stark tritt er hin vor die Hohenprieſter mit dem Geſtändniß ſeines Unrechts, ſtark bekennt er die Unſchuld Jeſu; er ſchleudert die Silberlinge in den Tempel, und raſch ſchreitet er in der Verzweiflung zum Selbſtmord. Die Schmerzen, die er dem Herrn gemacht hat, hat kein Menſch kennen gelernt; er verdarb dem einigen Meiſter in der Seelenpflege durch eigene Schuld. Aber Jeſus hatte dieſen Fall vorgeſehen, und hatte ſich in ſeinen großen Heilsfolgen beruhigt. Seinen ganzen Schmerz und ſeinen ganzen Frieden, ſeine vernichtete Hoffnung, und ſeine beſtätigte Vorausſicht ſpricht er in den Worten aus: „Die Du mir gegeben haſt, die habe ich bewahret, und iſt keiner von ihnen verloren, ohne das verlorne Kind, daß die Schrift erfüllet würde" (Joh. 17. V. 12.). Des Menſchen Sohn gehet zwar dahin, wie von ihm geſchrieben ſtehet: doch wehe dem Menſchen, durch welchen des Menſchen Sohn verrathen wird, es wäre ihm beſſer, daß derſelbige Menſch noch nie geboren wäre!

Der Apoſtel Matthias, welcher durch's Loos gewählt wurde, um die erledigte Stelle des Judas Iſcharioth einzunehmen, verliert ſich mit ſeiner treuen apoſtoliſchen Wirkſamkeit unter den Elfen. Paulus aber wurde der Apoſtelſchaar als ein zweiter Erſatz auf wunderbare Weiſe vom Herrn beigefügt.

Wie geeignet Paulus war zum Apoſtel, wie ſehr er dem Herrn ein auserleſenes Rüſtzeug war, das hat ſeine Geſchichte bewieſen. Er ſelbſt konnte ohne

Anmaßung sagen: ich habe mehr gearbeitet, denn sie (die andern Apostel) Alle. Wie groß ist das Register seiner Leiden und der von ihm im Dienste Christi bestandenen Gefahren? Wie stark war der Missionstrieb dieses Mannes, der in seiner Nacht, träumend oder sinnend, oder in einem Gemisch von Beiden den macedonischen Mann sah — der in seinen Entwürfen über Rom nach Hispanien hinaus wollte. Und wie zart war der Missionssinn dieses Starken in der Schwachheit, dem der Geist wehren konnte an verschiedenen Orten, dort das Evangelium zu verkündigen! Seine größte Arbeit aber war die Hinüberführung der christlichen Lehre und Gemeine aus dem Judenthum in die Menschheit; sein großer, apostolischer Thaterweis, daß der Herr durch sein Kreuz die alte Scheidewand zwischen den Juden und Heiden niedergerissen habe. Wir sehen von unserm heutigen und menschlichen Standpunkte nicht mehr ab, wie seine Briefe und seine Wirksamkeit im Kreise der apostolischen Bildung der Kirche Christi fehlen könnten.

Daß also der Herr diesen Mann zum Apostelamt berief, ist wieder ein Werk der Weisheit, womit er seine Jünger wählte und stellte. Er berief ihn aber nicht auf eine gewaltsame Weise. Die Bekehrung des Saulus war nicht mit einer Zertrümmerung seiner Persönlichkeit verbunden. Sein Eifer um Gott war aufrichtig; er eiferte brennend für ihn, indem er unwissend gegen ihn tobte. Darum war's genug, daß sich ihm Jesus als Messias im Lichtglanz seiner

göttlichen Herrlichkeit zeigte. Ich bin Jesus, den Du verfolgst! Mehr sagte er ihm nicht. Saulus ergab sich freiwillig an diese Macht und Gnade in seinem dreitägigen Beten und Fasten zu Damaskus. Ein armer, unansehnlicher Christ konnte ihn jetzt bekehren, und über seine Bekehrung verherrlichte sich, so wie die Gnade, die Meisterschaft der Weisheit Christi. —

VIII.

Zur Lehre von der Idee des Sonntags.*)

In Tholuck's Litt. Anzeiger No. 32 des laufenden Jahrgangs wird die Schrift von Liebetrut: „Der Tag des Herrn und seine Feier" mit vieler Anerkennung beurtheilt; doch unter einigen Ausstellungen macht der Referent auch diese, der Verf. habe die Idee des Sonntags selbst nicht ganz richtig aufgefaßt und entwickelt. Bei dieser Gelegenheit sagt der Ref. über den Sonntag zur Berichtigung Folgendes: „Es ist der Tag der gemeinsamen Feier, in welchem nach einem natürlichen und unabweislichen Bedürfnisse das Bewußtseyn der christlichen Gemeinde als einer geistig verbundenen Gemeinschaft sich concentrirt, und seinen äußeren Ausdruck findet. Dieses aus dem Glauben an den auferstandenen, und durch die Mittheilung des Geistes in seiner Kirche immerdar gegenwärtigen Erlöser hervorgehende Gemeinschaftsgefühl muß gegen

*) Aus der Ev. Kirchenzeitung, Jahrgang 1838.

alle einseitigen Auffassungen der Idee des christlichen Sonntags, welche erst dadurch ihren wahren Werth und ihre rechte Bedeutung, mit einem Worte, ihre volle Wahrheit erhalten, auf's Allerstärkste hervorgehoben werden." — Diese trefflichen Worte sind allerdings ganz geeignet, zu beweisen, daß der Feiertag nothwendig sey, und daß der christliche Feiertag nothwendig der Sonntag sey; indem sie die drei Momente in Eins verketten: Feier der Auferstehung Christi — Feier seiner Gegenwart in der Gemeinde, durch den heiligen Geist, und Feier der Gemeinschaft der Christen mit ihm und untereinander durch diese Gegenwart seines Geistes. Wir glauben jedoch nicht, daß der Ref. mit diesen Worten die innerste und allgemeinste Idee des Feiertags im Reiche Gottes überhaupt entwickelt hat, und müssen namentlich das in Anspruch nehmen, was er gegen Liebetrut's Bemühungen, die Idee des Feiertags durch die Vergleichung des Sonntages mit dem Sabbath zu ermitteln, geäußert. Der Ref. sagt nämlich: „Wenn er (Liebetrut in der angeführten Schrift) nicht in die Meinung, als sey eine Betrachtung des christlichen Sonntags, abgesehen von seinem Zusammenhange mit dem jüdischen Sabbath eine einseitige, ungenügende und unwirksame, gleichsam festgebannt wäre, so würden wir auch ohne Zweifel eine durch ihre Einfalt ansprechendere, und dabei doch gründliche Entwickelung der Idee des christlichen Sonntags von ihm erhalten haben, aber jene Meinung hat einen sehr nachtheiligen Einfluß ausgeübt. Indem er

nachzuweiſen verſucht, daß die Idee des jüdiſchen Sabbath weſentlich dieſelbe ſey mit der des chriſtlichen Sonntags, verliert er das eigenthümlich Chriſtliche faſt ganz aus den Augen u. ſ. w." — Die leitende Idee des Tages des Herrn iſt nach dem Verf. dieſe: „Das Leben überhaupt in ſeinem naturgemäßen Wechſel der Wirkſamkeit und Ruhe zu ordnen und fortzubilden." — Der Ref. ſagt dagegen: „Auch wenn wir die Ruhe im Sinne des Verf. auffaſſen, nach welchem ſie nichts anders ſeyn ſoll, als „„die Wirkſamkeit nach innen, die innerlich ruhende, zu Gott erhobene,"" finden wir doch in jener Formel die weſentliche Idee des Sonntags nicht ausgeſprochen."

Zu dieſer Verhandlung erlaube man folgende kurze Bemerkungen. Wenn auch die Charakteriſirung des Herrntages oder des Feiertages, wie er ſich als der innere gemeinſame Kern im jüdiſchen Sabbath und im chriſtlichen Sonntage findet, dem genannten Herrn Verf. nicht ganz gelungen ſeyn möchte, ſo hat doch der Ref. über ſeine Schrift in Tholuck's Anzeiger, ſo bündig ſeine Kritik auch in vieler Beziehung geweſen iſt, zu raſch wohl die Folgerung gemacht, die Entwickelung der Idee des Sonntags werde verhindert, wenn man denſelben mit dem Sabbath gemeinſchaftlich betrachten wolle. Darin ſcheint uns vielmehr Liebetrut ganz im Rechte zu ſeyn; um ſo mehr, da auch der Ref. wohl die Begründung der Nothwendigkeit des Sonntags, nicht aber ſeine eigentliche Idee gegeben hat.

Die altteſtamentliche Sabbathordnung war gegründet

auf das lebendige Verhältniß Gottes zur Welt, insbesondere auf den Unterschied zwischen der Gottesarbeit in den sechs Tagewerken, und zwischen der Gottesfeier in der vollendeten Schöpfung. Gott hörte auf zu schaffen; Gott ruhte am siebenten Tage; dies war das rationelle Motiv für den Israeliten, den siebenten Tag als Sabbath dem Herrn zu heiligen; die lebendige Grundlage also für das Sabbathgebot. Was soll das heißen: Gott ruhte am siebenten Tage? Die Ungläubigen finden in diesem Ausdruck einen kindischen Anthropomorphismus; von manchen Gläubigen wird die Apologie des biblischen Ausdrucks: Gott ruhte — abgeschlossen mit dem Wort: Gott hörte auf zu schaffen. Der Brief an die Hebräer führt uns weiter in seinem vierten Kapitel, in welchem wohl die Grundelemente für die christliche Erkenntniß des Sabbaths enthalten sind. „Wer zu seiner Ruhe gekommen ist, der ruhet auch von seinen Werken, gleichwie Gott von seinen," heißt es V. 10. im genannten Kapitel. Hat Gott aufgehört zu wirken, als die Schöpfung vollendet war? Er wirket bisher; er setzt seine Schöpfung fort in der Erhaltung der Welt. Soll der Christ aufhören zu wirken, wenn er zur Seelenruhe im Glauben gekommen ist? Erst dann kann und soll er zur rechten Wirksamkeit kommen, und seinen Glauben in einem Reichthum guter Werke offenbaren. Er soll also von seinen Werken ruhen, wie Gott von den seinen ruhte am siebenten Tage. Was war die Spitze, das Ziel, und der letzte Endzweck der irdischen Weltschöpfung? Der Mensch, das Menschenherz und

seine Seeligkeit in der Liebe Gottes. Als das Menschenherz vollendet war, da kam Gott zur Ruhe, er hatte in ihm seinen Endzweck erreicht, Gott ruhte im Menschenherzen, indem der Mensch in Gott ruhte. Bis dahin war das Gotteswirken nach seiner Gestalt eine Arbeit gewesen, eine Arbeit, die von der ersten, stürmischen, chaotischen Grundlegung ausging, und sich durch die Tagewerke gleichsam wie durch schwere Kämpfe und Prozesse fortbewegte, bis sie immer mehr in's Klare, in's Feine, Stillere und Höhere auslaufend in dem vollendeten Bilde Gottes ihren Zielpunkt erreichte, und in eine große Gottesfeier überging. Vom wilden Chaos war die Arbeit ausgegangen; im schönen Kosmos, mit dem Gottesbilde gekrönt, hörte sie auf. Denn nun ward sie Feier. Gott hörte nicht auf zu wirken, aber sein Wirken am siebenten Schöpfungstage war stille Entwickelung, Erhaltung und Bewegung des Geschaffenen: Erziehung des Menschengeschlechts insbesondere.

Dieser Gegensatz von Arbeit und Feier ist bei der Ausmittelung der Idee des Feiertages sehr wichtig. Auch der Mensch arbeitet, um zu feiern, feiert, um zu wirken; soll wirken, wie Gott wirkt, und ruhen, wie Gott ruht von seinen Werken, und in beidem, in seinem Wirken wie in seinem Ruhen, bleibt er an Gottes Wirken und Ruhen gebunden. Wirkt Gott in seiner Arbeit, so gedeiht sein Werk, ruht Gott in seiner Ruhe, so ist's wahre Feier. Die Arbeit Gottes war ein stürmisches, graduell anstrebendes, aus dem Groben in's Feine, aus dem Aeußeren in's Innere

fortſchreitendes Wirken — doch nur der Erſcheinung nach; ein unendlich ſtarkes Ringen des ſchöpferiſchen Geiſtes mit den Maſſen, Stoffen der Schöpfung; der Geiſt Gottes ſchwebte auf den Waſſern. Freilich nur der Erſcheinung nach in der Natur war die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes eine ſo heiße Arbeit, nicht aber im Weſen und Grunde ſelbſt, wie die Naturphiloſophie behauptet. Gott ſprach: es werde; und es ward. Doch hat ſich in dem ſchweren, ſtürmiſchen, allmähligen und graduellen Modus, wonach die Schöpfung zum Kosmos wurde, das eigentliche Weſen aller Arbeit ausgedrückt. Die Arbeit iſt das dunkle, ſchwere, anſetzende und abſetzende, erſt allmählig in's Klare kommende Ringen mit dem Stoffe; die Förderung des Werkes von dunkler Geſtaltloſigkeit und Tiefe hinauf in's Lichte und Klare. Ein vollbewußtes, ganz klares, freies, den ganzen Zweck anſchauendes, mit allen Mitteln gewaffnetes Wirken iſt ſchon eine Art von Feier. Beſonders aber iſt die reine, organiſche Entwickelung irgend einer vollbrachten Schöpfung als Feier zu betrachten.

Der Iſraelit wie der Chriſt alſo bedürfen der Feier und des Feiertages. Sie ſollen ruhen von ihren Werken, wie Gott von ſeinen. Sie ſollen von der Arbeit in der Materie zur Feier im Geiſte kommen, und durch die Feier im Geiſte immer mehr zum gedeihlichen Arbeiten in der Materie, zum völligen Beſiegen und geiſtigen Geſtalten derſelben. Sie ſollen ruhen in Gott, wie Gott ruhen will in ihren Herzen, damit ſie in Gott wirken können, und Gott in ihnen wirke. Der Iſraelit aber feiert deswegen den ſiebenten Tag,

weil er im Werkbund ſteht, und unter dem Geſetz, und weil ſeine religiöſe Entwickelung geht von Außen nach Innen. Erſt muß er ſich zerarbeiten in den ſechs Arbeitstagen, dann iſt er müde geworden und bedarf der Ruhe, dann hat das Geſetz ihn mühſelig gemacht, daß er der Gnade bedarf und in ihr ausruhen kann. Der Chriſt aber feiert den erſten Tag der Woche, denn er ſteht im Gnadenbunde unter dem Evangelium; er ruht vorab in dem Troſte, daß Chriſtus Alles vollbracht hat, feiert im Glauben ſeinen Sieg über die Welt, der in der Auferſtehung Chriſti zur Erſcheinung gekommen iſt, und bezwingt durch dieſe evangeliſche Ruhe vorab die Mühe und Arbeit des Lebens, auch der geiſtlichen Kämpfe in ſeinem Herzen. Mit dieſem Geiſte der Feier geht er in die Tagewerke des Lebens hinein, die ihm immer mehr ſonntäglich verklärt werden, je beſſer, tiefer er ſeinen Sonntag zu feiern gelernt hat. Daraus ergibt ſich nun das Gemeinſame in dem inneren Weſen des Sabbath und des Sonntags. Auch erklärt es ſich aus dem Geſagten, wie es mit der vollbrachten Erlöſung dahin kommen mußte, daß der Sabbath dem Sonntage Raum machte. Bis dahin hatte die geiſtige neue Schöpfung, die Erlöſung in ſchwerer Arbeit nach ihrem Zielpunkte geſtrebt; nun war das Ziel erreicht; das vollendete, entwickelte, bewährte Ebenbild Gottes war vorhanden; Chriſtus in ſeinem Siegesſchmuck war die Gottesruhe auf Erden geworden; von ihm aus konnte ſich das neue, göttliche Leben in reiner Entwickelung durch die Menſchheit verbreiten.

Für das Volk Israel in der Wüste war das Eingehen in das gelobte Land und das Eingehen in die Ruhe Gottes identisch; Beides fiel nämlich im Glauben zusammen. Die Gläubigen allein kamen in das gelobte Land, sie allein kamen auch zum Frieden. Insofern also war Canaan die Ruhe Gottes; dort kam sein Werk zur Vollendung und Feier in den Herzen der Gläubigen und in ihrem lebendigen Kultus. Insofern aber das Israelitische Leben nur eine Typik des Christenlebens war, und nur einzelne Israeliten gläubig waren, hatte auch Josua (Hebr. 4, 8.) das Volk noch nicht zur Ruhe gebracht. Darum ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes (V. 9.). Der innere Sabbath der Gläubigen ist ihnen gegeben in dem Siege und in der Gnade Christi — ihr äußerer Sabbath aber vollendet sich in ihrer Vollendung droben; droben also ist die vollendete Gottesruhe, auch die örtlich offenbar gewordene: denn auf der vollendeten Feier des Friedens mit Gott beruht das Ausruhen von aller Mühe und Kampfesarbeit, und mit diesem Ausruhen ist das Wohnen im Himmel, in einer durch den Geist verklärten Welt eins und dasselbe. So wie sie aber in dem Vater und in dem Sohne ruhen, so ruht der Vater mit dem Sohne in ihnen (Apok. 21, 22.). Dieses Einssein ist ihre Seligkeit, der ewige Sonntag.

IX.

Theologiſches aus einer Menagerie.*)

Zu Köln am Rhein war in dem letzten Winter die van Ackenſche Menagerie zu ſehen. Der Einſender ſah in dieſer Menagerie mit beſonderem Verweilen mehrere ſtattliche Löwen, königliche Zeugniſſe der Schöpferkraft Gottes, und eben ſo etliche Exemplare des ſchrecklichen Thieres, von dem ein Engliſcher Dichter ſingt: „Tiger wild und fürchterlich — der das Lamm ſchuf, ſchuf er dich?“ Es ergab ſich aber keine Gelegenheit, den merkwürdigen Darſtellungen beizuwohnen, welche Herr Martin täglich Abends gab, Darſtellungen, in denen er mit den genannten Thieren zu ſpielen und zu kämpfen pflegte.

Die Darſtellungen des Herrn Martin gehen über das, was man ſonſt wohl von der Kunſt der Thierbändiger weiß, weit hinaus. Sie haben früher ſchon in Frankreich großes Aufſehen gemacht, und Franzöſiſche

*) Ev. Kirchenzeitung, 1836.

Blätter haben viel davon berichtet. Es hieß, Herr Martin halte die Löwen und Tiger, mit denen er umgehe, in Furcht durch die Festigkeit und Macht seines Blickes, bewirkt durch innere, höchst gespannte Gemüthsruhe, und er selber habe versichert, er würde verloren seyn, wenn er nur einen Augenblick seine innere Fassung und den imponirenden Ausdruck derselben verlöre, denn es sey nicht etwa eine Gezähmtheit oder Umwandlung der Bestien, sondern die Furcht vor seiner Erscheinung, was sie ihm unterwürfig mache. Nach solchen Nachrichten hätte das Bedeutsame seiner Darstellungen am Rhein allgemeiner anerkannt, besprochen und kund werden sollen. Ein zuverlässiger Mann, der die Spiele und Kämpfe des Herrn Martin mit seinen Ungeheuern gesehn hatte, erzählte die bedeutenden Einzelnheiten mit großer Lust. Der magische Thierbeherrscher läßt seine mächtigen Vasallen zu sich herauskommen auf die Bühne. Da sieht man nun zum Beispiel einen Königstiger wedelnd an ihm hin- und herstreichen, ganz nach der Art einer zuthunlichen Katze. Er umwickelt seine Hand mit Fleisch und steckt sie in den Rachen eines Raubthiers, ohne daß es ihn verletzt. Er reizt den Löwen so lange, bis dieser brüllend gegen ihn anspringt, und dann hält er ihn in dem unsichtbaren Kreise der Furcht durch strafende Blicke, mächtige Stellungen und ein starkes Zornesschelten, wobei ihn eine edle Gestalt und eine durchdringende Stimme auf's Beste begünstigt. Auf die mannichfaltigste Weise legt er die Herrschaft seines Blickes und Geistes über die Thiere an den Tag.

Es scheint mir, als müsse es im Interesse der biblischen Theologie liegen, von diesen Darstellungen Martin's Notiz zu nehmen und sie weiter zu verfolgen. Wir haben hier die Erscheinung, daß eine verwegene Gemüthsruhe, die ein resoluter Geist mit Willenskraft und innerer Anstrengung sich erstrebt, dazu hinreicht, die königliche Oberherrlichkeit des Menschen selbst über die gewaltigsten und fürchterlichsten Thiere darzustellen. Und wenn der feste Muth eines ausgezeichneten Menschen, gleichsam als das Surrogat höherer Stimmungen, die verwilderten Bestien der jetzigen Welt magisch beherrschen kann, wie viel mehr konnte der Genius der Unschuld in den paradiesischen Menschen, die Magie des reinen Geistes, hervorblitzend aus den hellsten Kindesaugen mit der höchsten Sicherheit die milden, schöpfungsfrischen und schöpfungsfrommen Urexemplare der großen Bestien unter dem Scepter des Geistes halten! Und wenn der Genius der Unschuld das vermochte, wie vielmehr konnte der Geist des Glaubens und des Friedens, die prophetische Geistesmacht eines Daniel, den Muth der Löwen fesseln, zu denen man ihn geworfen hatte! Seitdem Göthe, als der berühmte Naturforscher mit wissenschaftlichem Ernst die Novelle geschrieben hat, worin ein Knabe durch frommen Gesang den Löwen, welcher aus der Menagerie seines Vaters entlaufen ist, nicht nur bändigt, sondern beliebig leitet und gleichsam gängelt, seitdem man von den Darstellungen Martin's gewisse Kunde haben kann, wird man wenigstens solche Einwürfe, welche man etwa von dem Wunder der Löwengrube

her gegen die Aechtheit der prophetischen Schrift Daniel's machen möchte, als antiquirte behandeln können. Auch ergibt sich aus dieser schönen Analogie, welche das Pariser Weltcentrum im neunzehnten Jahrhundert durch die Thierstudien eines Menageriebesitzers liefern muß, daß die Auslegung der berühmten Weissagung des Jesaias (K. 11.), welche verkündigt: die Wölfe werden bei den Lämmern wohnen, und die Pardel bei den Böcken liegen — Ein kleiner Knabe wird Kälber und junge Löwen und Mastvieh mit einander treiben — daß die Auslegung dieser Stelle wohl schwerlich durch die Annahme, das Alles sey symbolisch von menschlichen Verhältnissen zu verstehen, erschöpft wird. Wie alsdann einst die Menschen herrschen werden über die wilde Thierwelt, wenn ihre Augen strahlen von dem Geist und Feuer eines neuen, göttlichen Lebens, und wie sich alsdann allmählig unter den siegreichen Wirkungen des Geistes Gottes, welche die ganze Erde erneuernd umfassen, die Bestialität der Raubthiere mildern, verlieren und in einen höheren Typus der thierischen Kraft umbilden wird, davon kann man nach solchen Analogien nicht nur gläubige, sondern auch wissenschaftliche Ahnungen haben. Wenn ferner eine erzwungene Gemüthsruhe selbst dem verwilderten Raubthiere so siegreich imponirt: wie spricht dann die große, fortdauernde Revolution der bestialischen Thierwelt gegen die Herrschaft des Menschen für den Unfrieden, die Angst der Menschenseelen und somit für den Sündenfall! Wo aber auch auf dem gemeinen Gebiet der Thierbändigung irgendwie die Magie des Menschen-

geiſtes über die ſtarken Knechte, welche ihm in den Raubthieren beigegeben ſind, zum Vorſchein kommt, da zeugt ſie gegen das beliebte Gerede von dem mythiſchen Charakter der bibliſchen Wundergeſchichten, da zeugt ſie für die Ueberlegenheit des königlichen Geiſtesblicks eines Jeſaias über den kritiſchen Scharfſinn moderner Geiſter, welche nicht an die Macht des reinen Menſchen und des neuen Menſchen glauben, und nicht glauben an die Wunder der Löwengrube und des vollendeten Reiches Chriſti — denen die Möglichkeit nicht einleuchtet, daß die Namenchriſten ſollen wiedergeboren, und die Heiden bekehrt, geſchweige denn, daß die Beſtien ſollen veredelt, und einem reinen Weltzuſtande conformirt werden. Wir aber warten eines neuen Himmels und einer neuen Erde.

X.

Ueber die Worte ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι (nach Luther's Ueberſetzung: er ergrimmete im Geiſte) Johannes 11, V. 33.*)

Die Evangeliſten ſind ſparſam in der Mittheilung der Empfindungen Jeſu. Das hat ohne Zweifel ſeinen Grund in ſeiner göttlichen Würde und in ſeiner inneren, menſchlichen Geſundheit; demnächſt in der erhabenen Einfalt der Evangeliſten ſelbſt. Wenn dieſe nun aber einmal eine Seelenſtimmung Jeſu berichten, wenn es heißt: zu derſelben Stunde freute ſich Jeſus, oder: er fing an zu zittern und zu zagen, oder: er ergrimmte in ſeinem Geiſte, ſo muß der Exeget ſich ſammeln, denn es iſt von einem außerordentlichen geiſtigen Vorgange die Rede, und nur approximativ kann ihm die Auslegung gelingen.

Der Affect Jeſu, von welchem hier die Rede iſt, wurde erregt, als er im Begriff war, den Lazarus

*) Aus den theol. Studien und Kritiken, Jahrgang 1836.

vom Tode zu erwecken. Jesus erwartet, draußen vor Bethanien stehend, Maria, die Schwester des Lazarus. Diese kommt weinend herbei, und weinend folgen ihr befreundete Juden. Nun heißt es von Jesu: ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν. In dieser Gemüthsstimmung fragt er sie: wo habt ihr ihn hingelegt? Sie antworten: komm und siehe! Und jetzt, da sie zum Grabe gehen, weint Jesus. Hierüber brechen die Juden in die Worte aus: siehe, wie hat er ihn so lieb gehabt! Konnte der, der dem Blinden die Augen aufthat, nicht verschaffen, daß auch dieser nicht stürbe? Auf diese Worte folgt die große Gemüthsbewegung noch einmal: Ἰησοῦς οὖν πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ ἔρχεται εἰς τὸ μνημεῖον.

Dem Worte ἐμβριμάομαι wird von den Lexikographen eine zweifache Bedeutung beigelegt: 1) heftig zürnen, 2) sich innig betrüben. Diese Bedeutungen beruhen auf dem gemeinschaftlichen Stamme: innerlich tief bewegt werden. Die Medialform dieses Wortes hat sich gebildet aus der Grundform βρέμω, fremo, brausen, rauschen. Das Wort bezeichnet namentlich den Hall der Meereswogen, aber auch die Empfindungen des Unwillens, des Zornes, der Wuth. Diese Grundform wird im Medium dazu modificirt, die thätig-leidende, reciproke Natur der Affecte sowohl des Zornes als der Traurigkeit, oder auch eine Einheit von beiden auszudrücken.

Warum hat man diese Einheit, in welcher das Wort eine Gemüthsbewegung ausdrückt, worin tiefes Trauern und heftiges Zürnen gemischt, oder Eines

durch das Andere aufgelöst ist, zu einem großen Seelenschauer, nicht bei der Auslegung dieser Stelle festgehalten? Muß denn Jesus in der bezeichneten Situation entweder nur gezürnt, oder nur getrauert haben?

Diese Alternative scheinen die Exegeten vorauszusetzen. Sie entscheiden sich meistens entweder dafür, daß in dem bezeichneten Worte von einem Zürnen Jesu, oder daß von einem mitleidigen Trauern seines Herzens die Rede sey. Eine dritte Auslegung, an welcher namentlich Chrysostomus Theil nimmt, findet hier eine innerliche Anstrengung Jesu, seine Gefühle zu verhalten. Aber abgesehen davon, daß Jesus nicht nöthig hatte, tiefe Empfindungen seines Herzens zu bekämpfen, oder zurückzudrängen, streitet besonders auch das ἐτάραξεν ἑαυτὸν gegen diese Annahme.

Da in diesen Zeilen die beiden erstgenannten Auslegungen nach ihrer positiven Seite verbunden, aber nach ihrer negativen, ausschließenden Seite bestritten werden sollen, so ist der Beweis zu versuchen, daß in unserer Stelle 1) nicht bloß von dem Schmerze Jesu, sondern auch von seinem Zorne, 2) nicht bloß von dem Zorne Jesu, sondern auch von seinem Schmerze die Rede sey.

In der Gemüthsbewegung Jesu, von welcher hier die Rede ist, war ein Element des Zorns. Mein verehrter Lehrer, Herr Professor Lücke, bestreitet diese Annahme, indem er voraussetzt, sie entstehe aus unnöthiger Aengstlichkeit. Er unterscheidet zwischen Solchen, welche sagen, Jesus sey im Geiste darüber er-

grimmt, daß Maria und die Juden weinten, und so ihren Mangel an Vertrauen verriethen, und Solchen, die ihn ergrimmen lassen darüber, daß der Tod als der Sünde Sold so viel Elend unter den Menschen anrichte. Zu diesen Letzteren rechnet er Olshausen; nicht ganz richtig, wie es mir scheint. Denn es ist allerdings wohl wahr, daß Olshausen von der Gemüthsbewegung Jesu sagt, sie sey nicht bloß auf den einzelnen Tod des Lazarus, sondern überhaupt auf alle Schreckniſſe des Todes zu beziehen. Aber diese Gemüthsbewegung selbst nennt er nicht Zorn, sondern Schmerz. So hat also Olshausen die Auslegung von Herrn Prof. Lücke; nur nach seiner Ansicht erweitert. Das Mitleid Jesu mit der trauernden Familie des Lazarus erweitert sich ihm zu einem Mitleide mit allen Trauerleuten des Menschengeschlechts, zu einem Empfinden des menschlichen Todesjammers im weitesten Umfange. Und darin scheint mir Olshausen nicht zu viel anzunehmen, sondern, indem er hier abschließt, noch zu wenig. Die letztgenannte Meinung, Jesus sey darüber ergrimmt, daß der Tod, als der Sünde Sold, so viel Elend unter den Menschen anrichte, bestreitet Herr Prof. Lücke zuerst. „So ein stummes Ergrimmen über das menschliche Sündenelend, sagt er, ist dem Charakter des Erlösers völlig fremd, in unserer Stelle aber rein unmöglich, da der ganze Fall von Anfang an theils als natürliche Folge göttlicher Ordnung, theils als Veranlassung zur Verherrlichung der göttlichen Macht betrachtet

wird, und die Beziehung auf den allgemeinen ethiſchen Zuſammenhang zwiſchen Sünde und Tod gänzlich fern liegt." Daß dieſe Beziehung bei dem Tode des Lazarus fern gelegen, wie wäre das zu beweiſen? Dieſe Beziehung liegt wohl bei keinem menſchlichen Sterben fern, wenn das Wort bedacht wird: und iſt alſo der Tod zu Allen hindurch gedrungen, weil ſie Alle geſündigt haben. Unter dieſe Kategorie fällt ohne Zweifel auch Lazarus. Oder ſollte dieſe Beziehung etwa nur bei Erſchlagenen, bei Solchen, die ihren Tod augenſcheinlich verſchuldet haben, und überhaupt nur in hervorſtechenden Fällen vorhanden ſeyn? Am meiſten würde ſie wohl zurücktreten bei ſolchen Todten, die an Altersſchwäche geſtorben. Lazarus aber ſtarb recht auffallend in der Kraft ſeines Lebens, alſo an einer ſchweren Krankheit. Dieſe Beziehung wird aber auch nicht aufgehoben durch beſondere Veranlaſſungen zur Verherrlichung der göttlichen Macht. An dem Blindgebornen ſollte ebenfalls die Macht Gottes verherrlicht werden, und doch erinnerte ſein Uebel an vitiöſes Menſchenleben, wenn auch weder er noch ſeine Eltern dieſes Leiden durch beſondere Uebelthaten verſchuldet hatten. Der ganze Sündenfall ſelbſt iſt eine große Veranlaſſung zur Verherrlichung der göttlichen Macht, nichts deſto weniger aber in einzelnen Fällen eine große Veranlaſſung zum Leide und zum Zorne. Von dieſem Sündenfalle an gerechnet, iſt nun allerdings der Tod des Lazarus eine natürliche Folge göttlicher Ordnung, Jeſus aber rechnet bei ſolchen Begegniſſen

immer bis über den Sündenfall hinaus und sagt: von Anbeginn ist es nicht also gewesen. Demnach könnte man nicht sagen, daß in unserer Stelle ein solches stummes Ergrimmen Jesu über das menschliche Sündenelend rein unmöglich gewesen sey. Daß es aber überhaupt dem Charakter des Erlösers fremd gewesen sey — diese Bemerkung steht unerwiesen da; abgesehen davon, daß ein Ergrimmen, welches durch eine solche That, wie die Auferweckung, sich kund gibt, nicht ganz stumm zu nennen seyn möchte. Daß Jesus aber den einzelnen Fall nicht nur für sich, sondern auch als einen Typus aller homogenen Fälle zu nehmen pflegte, wenigstens dann, wenn der einzelne Fall besonders bedeutsam war, soll später gezeigt werden. — Hierauf bestreitet Herr Professor Lücke die andere Ansicht, nach welcher der Herr im Geiste erzürnt war über den Unglauben der Weinenden. Der Einwand: würde er sie denn nicht darüber gescholten und belehrt haben, wie er sonst pflegte? ist gewiß bedeutend. Doch läßt sich dreierlei dagegen sagen. Erstlich scheint der Ausdruck einer liebevollen Entrüstung in dem Benehmen Jesu nicht gefehlt zu haben; wie hätte sonst der Evangelist jene Gemüthsbewegung bemerkt? Zweitens mochte Jesus gerade hier, vermöge seiner Barmherzigkeit und Seelenkunde, es nicht passend finden, die tiefverwundeten Herzen mit strafenden Worten zurechtzuweisen. Drittens lag das erhabenste Schelten für ihren verzagenden Gram in der That der Auferweckung. Die zweite Bemerkung, Jesus würde ein αὐτοῖς hinter ἐνεβριμήσατο nicht

haben fehlen lassen, fällt weg, wenn man annimmt, daß beide Bedeutungen des Wortes in dieser Stelle verknüpft sind. Hierauf spricht Herr Professor Lücke weiter: Wie hart aber würde der sonst so milde Herr hier erscheinen, wenn er der Maria, deren vertrauensvolles Wort: Herr wärest Du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben! durch die Thränen der Liebe über den großen Verlust erstickt wurde — wenn er ihr und den Mitweinenden es übel genommen hätte, daß sie in ihrem Glauben an ihn, und an das große Wunder seiner Macht nicht stärker und fertiger waren? Nach unserer Annahme ist das Zürnen Jesu durch das tiefste Mitleid gemildert, oder vielmehr mit demselben verschmolzen. Ein solches Zürnen aber, wenn es sich liebreich scheltend an solche Trauernde wendet, die sich nicht fassen können, hat manchmal eine wunderbar tröstende, stärkende Kraft. Es trägt den Geist der Ermannung über auf die Seelen, die im Schmerze zerfließen wollen, und die durch die rührendsten Worte des Mitleids immer noch mehr ihre Fassung verlieren würden. Wo der Schmerz anfängt, physisch zu wirken, Krämpfe zu erregen, da wirkt es als ein herrliches Heilmittel. Dessen bedurften nun freilich diese Trauernden nicht. Aber wir müssen hier fragen: ob der Fall dazu geeignet war, daß Jesus zürnen mußte, ob er mit Recht zürnte. Wäre dies wirklich so, so würde der Einwand, dies wäre hart gewesen, wegfallen. Wenn nun das Wort der Maria lediglich als

ein vertrauensvolles zu betrachten wäre, und nicht auch wieder einen Mangel des Vertrauens verriethe, ſo hätte ſie allerdings dem Herrn keine Veranlaſſung zur Entrüſtung gegeben. Aber dies iſt eben nicht einzuräumen. Gehen wir auf die Begebenheiten zurück, welche dieſer Grabesſcene vorhergingen, ſo muß man doch feſtſtellen: der Herr, der in allen andern Fällen — ausgenommen die Geſchichte der Canaaniterin — immer ſo ſchnell den Hülferufenden beiſprang, traute ſeinen lieben Freunden in Bethanien einen beſonderen Glauben zu, als er ſie gerade warten ließ, bis Lazarus ſchon dem Grabe verfallen war. Sie konnten wohl nicht an die Auferweckung des Lazarus mit klarer Erwartung denken, aber ſie mußten ihm zutrauen, daß er bei dieſem ſeltſamen Ausbleiben etwas Großes im Sinne habe; wenigſtens daß er ihnen zuverläſſig ſey, und nichts verſäumt habe. Die Schweſtern aber ſcheinen dieſe Prüfung nicht völlig ſo wohl beſtanden zu haben, wie die Canaaniterin; freilich war ſie auch größer. Sie ſind einerſeits nicht ganz reſignirt, Lazarus habe nun einmal ſterben müſſen, und andererſeits haben ſie auch die frohe Ahnung nicht — von beſtimmter Hoffnung ſoll nicht die Rede ſeyn — der Herr könne noch etwas ganz Beſonderes thun, ſie zu tröſten. Und ſo iſt denn wenigſtens ein Anklang von Vorwurf in den Worten: Herr wäreſt Du hier geweſen, mein Bruder wäre nicht geſtorben — beſonders da beide Schweſtern mit demſelben Worte den Herrn begrüßen. In welchem Maaße er nun mochte erwartet haben, daß ſie ſein glaubenskühnes

Ausbleiben einigermaßen verstehen würden, daß sie ihm wenigstens ahnend folgen möchten bei seinem jetzigen Vorhaben als auserwählte Schülerinnen seines Geistes, darüber ist schwer etwas zu bestimmen, aber jedenfalls konnte ihre Glaubensstimmung ihm nicht ganz genügen. Sie standen in einer Glaubensschwäche eigenthümlicher Art, welche Jesus als Kleinglauben zu bezeichnen pflegte. Wir wissen aber aus den Evangelien, daß der Kleinglaube den Unwillen Jesu zu erregen pflegte. Dieser Kleinglaube kann bestimmt definirt, und sowohl vom Glauben als vom Unglauben unterschieden werden. Der Unglaube erkennt die Wunder und Kräfte Jesu, die er wahrgenommen hat, nicht an. Der Kleinglaube nimmt an, was er von dem Wirken Jesu und seiner Kraft gesehen und erfahren hat, steht aber dabei still, und kommt nicht zu lebendigen Folgerungen und Erwartungen dessen, was Jesus überhaupt will und kann. In diesen lebendigen Schlüssen bewegt sich der Glaube. Die Jünger Jesu konnten später aus der Thatsache, daß Jesus den Lazarus auferweckt hatte, nicht den Glaubensschluß machen, daß er selber auferstehen müsse; sie standen also noch im Kleinglauben. Als er aber auferstanden, und gen Himmel gefahren war, da trauten sie ihm auch das Wunder der Ausgießung des heiligen Geistes zu; das war Glaube. Der bezeichnete Kleinglaube, wegen dessen Jesus einstmals seine Jünger schalt, im Sturme auf dem galiläischen See, äußert sich mehrfach in der vorliegenden Geschichte. Maria und Martha sprechen keine Ahnung aus, daß Jesus auch jetzt noch den

Lazarus auferwecken könne. Noch weniger die Juden. Und doch wußten sie von seinen vorhergegangenen Wundern. Es ist eine spezifisch kleingläubige Aeußerung, wenn Maria sagt: Herr wärest du hier gewesen, so wäre mein Bruder nicht gestorben. Sie glaubt, daß er den Kranken hätte heilen können; darüber hinaus geht sie nicht. Und gerade auf diese Aeußerung, die von dem Weinen der Maria und der Juden begleitet ist, erfolgt das erste ἐνεβριμήσατο. Ganz von derselbigen Art war die Aeußerung der Juden: konnte, der dem Blinden die Augen aufgethan hat, nicht verschaffen, daß auch dieser nicht stürbe? Nur war hier der Glaubensmangel im Glauben, der Kleinglaube nach seiner fehlerhaften Seite noch stärker. Sofort aber auf diese Aeußerungen erfolgte das πάλιν ἐνεβριμήσατο. Da wir nun wissen, daß dieser eigenthümliche Kleinglaube in anderen Fällen den Unwillen Jesu erregte, so müssen wir annehmen, daß auch in unserer Stelle nicht bloß von seinem Mitleide, sondern auch von seinem Zorne die Rede sey.

Aber freilich nicht bloß von seinem Zürnen, sondern auch von seinem Mitleide redet das Wort ἐνεβριμήσατο. Es legen nämlich andere Ausleger einen besonderen Nachdruck darauf, daß Jesus zu ringen gehabt habe mit dem muthlosen, zweifelnden Geiste der Schwestern und der Juden, und bezeichnen sogar ihren Kleinglauben als Unglauben. Daß dies ohne Grund sey, folgt aus dem Obigen. Gegen die kleinmüthige, gedrückte Stimmung dieser Weinenden konnte Jesus nicht lediglich zürnen. Sie weinten nicht bloß in

zweifelndem Grame, ſondern auch in wehmüthiger Liebe und gerechter Trauer, — ſo waren ſie alſo des Mitleids Jeſu gewiß. Hier iſt es ganz an ſeiner Stelle, was Herr Profeſſor Lücke für die Annahme geſagt hat, daß das bezeichnete Wort vom Mitleide Jeſu rede.

So ſcheint mir denn eine richtige Auslegung dieſer Stelle daran gebunden zu ſeyn, das Wort ἐνεβριμήσατο hier in ſeiner urſprünglichen Tiefe zu nehmen, nicht nach dem erſten und nicht nach dem zweiten Zweige ſeiner Bedeutung, ſondern nach ſeiner ganzen Bedeutung. Es kann der Situation Jeſu gemäß gefaßt werden als Ausdruck einer ganz außerordentlichen Gemüthsbewegung, einer Empfindung, worin Mitleid, Schmerz und Zorn, ſelbſt Vorfreude über ſeinen großen Sieg vereinigt waren, und nicht nur nach dem Maaße des Eindrucks, den dieſer einzelne Fall an und für ſich machte, ſondern auch nach dem Maaße jener Empfindungen, die er vermöge ſeiner typiſchen Kraft erweckte.

Jeſus hat nicht bloß ahnend oder enthuſiaſtiſch ſeinen Weg zurückgelegt, und ſein Werk vollbracht. Inſofern als er das große Tagewerk ſeines Lebens mit der höchſten Beſonnenheit zum Voraus ordnend überſchaute, kann wohl von einem Plane Jeſu die Rede ſeyn.*) Das Bewußtſeyn, daß er der Heiland

*) Andeutungen: meine Stunde iſt noch nicht gekommen — ich habe euch noch viel zu ſagen u. ſ. w. — es hat keine Noth, daß ein Prophet außer Jeruſalem ſterbe u. ſ. w.

der Welt ſey, blieb ihm immer klar. So wie dies aber der Fall war, ſo mußten auch einzelne großartige, oder doch ſeine menſchliche Empfindung ganz beſonders anſprechende Züge des menſchlichen Sündenlebens dazu dienen, eine große innerliche Totalanſchauung dieſes Elends in ihm zu bewirken, und dadurch eine umfaſſende Empfindung ſeines Erlöſerberufs in ihm zu erregen, Zorn und Mitleid, Trauer und Freude, Kriegs- und Siegsgefühl im höchſten Maaße, in der reinſten Schönheit und Verbindung des elegiſchen und heroiſchen Affekts, und in tiefſter Einheit mit dem heiligen Geiſte — doch ſo, daß bald die eine Seite ſeines Berufs, bald die andere in der Anſchauung vorwaltete, je nach der Veranlaſſung. Wir haben oben vorausgeſetzt, daß alles Bedeutſame, was dem Herrn entgegentrat, mit typiſcher Kraft, das heißt eben wieder als etwas Bedeutſames, auf ſein Gemüth wirkte; dies iſt nun hier nachzuweiſen. Als ein großer Volkshaufe am Bergeshange ſeiner Rede zuhörte, ſah er in ihm die Repräſentanten der Armen, insbeſondere der Armen im Geiſte. Als auf ſeinem Kreuzeswege die Töchter Jeruſalems ihm nachweinten, gedachte er an das Herzeleid, das ihnen in Zukunft bevorſtand; die Zerſtörung Jeruſalems mit weinenden Müttern und Kindern ſchwebte ihm vor der Seele. Was mit dem Vorgefühle ſeiner Gefangennehmung alles auf ſeine Seele eindrang, wie ihm da die ganze dunkle Seite der Weltgeſchichte auf's Herz fiel, das bleibt ſtets etwas Unergründliches. In den verlornen Schafen Iſraels hatte er die Anſchauung der ganzen verlornen

Welt. In den heilsbegierigen Leuten einer samaritischen Stadt erblickte er „das Feld, weiß zur Aerndte.“ Als die siebenzig Jünger von ihrer Mission zurückkehrten, und ihm fröhliche Berichte brachten, sprach er: ich sehe den Satan vom Himmel fallen, gleich einem Blitze.

Und stand ihm Lazarus mit den Schwestern nicht so nahe, daß gerade dieser Fall besonders geeignet war, ihm das Trauerleid aller Welt nahe zu bringen? Diese Auffassung unserer Stelle hat Olshausen im zweiten Bande seines Commentars, Seite 255, gegeben. Was aber Olshausen von dem Schmerze Jesu gelten läßt, das läßt sich eben sowohl auf seinen Zorn und sein Siegesgefühl anwenden. So lagen also für den Herrn im Hintergrunde dieses theuren Grabes seines Freundes Lazarus alle Grüfte seiner Menschen, besonders seiner Gläubigen: darüber empfand er Schmerz. So sah er in der weinenden, befreundeten Familie ein Bild aller Weinenden, besonders in reineren, edleren Trauerkreisen: das veranlaßte sein Mitleid. Im Hintergrunde des Kleinglaubens, der ihm leise entgegenwirkte, fühlte er das Walten des Unglaubens, der im jüdischen Volk und in aller Welt seinem erlösenden Erbarmen hemmend widerstrebte: darüber entbrannte sein Zorn. Aber im verborgensten Hintergrunde dieser Todesscene, dieses Kleinglaubens und Unglaubens stand der Menschenmörder von Anfang, lag das verderbliche Reich der Finsterniß: dem gegenüber entbrannte der Grimm seines Heldengefühls. In dem Nahen des Augenblicks, worin er an diesem Todten den Tod

beſiegen, den Vater verherrlichen, ſeine Meſſiasherrlichkeit offenbaren wollte, hatte er eine Vorfreude über die ganze Vollendung ſeines Werkes, über die Entfaltung ſeines erlöſenden Sieges in der Welt, und über die zukünftige Offenbarung ſeiner Herrlichkeit zur Ehre des Vaters. So ſcheinen die bezeichneten Affecte in einer großen Seelenbewegung Jeſu alle miteinander die Elemente des ἐνεβριμήσατο zu bilden. Man frage ſich nur ſcharf, ob eine von dieſen Empfindungen fehlen durfte, und nicht mit anklingen mußte. Wenn es aber nach Göthe's Iphigenie pſychologiſch möglich iſt, daß „ein Feuerrad von Schmerz und Freude ſich durch die Seele ſchwingt," wenn nach Jean Paul bei bedeutenden Menſchen jeder höhere Lebensmoment eine Veranlaſſung wird zum Ueberblicke über das ganze Leben, ſo müſſen wir an dieſer Stelle gewiß an den erhabenſten Umſchwung der reinen Menſchengefühle, und an die feierlichſte Anſchauung des ganzen Lebens denken. Eine Empfindung mochte freilich über die andere vorwiegen. Auch muß man feſthalten, daß Jeſus hier als Menſch fühlte, und in ſofern auch in menſchlicher Begrenzung ſeiner Anſchauungen und Empfindungen. Aber dieſe menſchliche Empfindung war die des Menſchenſohnes, der Eins iſt mit dem Vater, in einem Momente der höchſten Lebensſteigerung, da er im Begriffe ſtand einen Todten aufzuwecken. Wer einen Todten auferweckt, und ſonſt immer die Vernichtung des Todes als einen Sieg, alſo als die Frucht eines Kampfes und Heldenzornes betrachtet, wer als der Stärkere

den Starken bindet in seinem ganzen Lebenswerke, der muß in diesem Momente Empfindungen haben, in denen sich auch das Reinste und Erhabenste des heroischen Menschengefühls findet; der Grundton derselben aber ist ein Ergrimmen der ewigen Liebe im Herzen des heiligen Menschen gegenüber dem offenbaren Grimme menschlicher Leiden, und dem verborgenen Grimme des höllischen Trugs.

XI.

Ueber die Rede des Stephanus, Ap. Gesch. 7, V. 1—57.*)

Die Rede des Stephanus, vor dem hohen Rathe gehalten nach Ap. Gesch. 7, ist eine der längsten im Neuen Testamente, nächst der Bergpredigt die längste. Sie ist so zu sagen ein Abriß der Geschichte des israelitischen Volkes, von Abraham an bis auf Salomo, in langsamer, ruhiger Erzählung, welche man häufig trocken und gedehnt hat finden wollen. Dennoch aber ist die Tendenz dieser Rede völlig klar. Stephanus will den ungläubigen Juden aus der Geschichte ihres Volks beweisen, daß Israel immer wiederholt ein halsstarriges Volk gegen Gott und sein Wort gewesen sey. Und so will er ihnen auf die gelindeste, und doch auch bündigste und schlagendste Weise ihr Widerstreben gegen Jesum als die letzte, schrecklichste Aeußerung altisraelitischer Halsstarrigkeit zur Sünde machen. Dazu weiß

*) Theol. Studien und Kritiken, 1836.

er die Geschichte Israels trefflich zu benutzen. Er greift höchst bedeutsame Züge heraus, und den Umstand zum Beispiel, daß Aaron das goldene Kalb machte, führt er ohne Zweifel deswegen an, um den Stolz auf eingebildete Infallibilität in der Priesterschaft zu erschüttern.

Doch diese Zweckmäßigkeit der Rede des Stephanus ist völlig anerkannt. Nur ihre außerordentliche Länge will man nicht loben. Sie nimmt so Manches aus der jüdischen Geschichte mit auf, was zu ihrem Zwecke nicht zu gehören, und ihre Kraft zu schwächen scheint.

Man hat wohl gesagt: Stephanus war kein Redner, kein Theologe, kein gelehrter oder ausgebildeter Mann; die gedehnte, unpassende Form seiner Rede verräth den Laien oder Idioten. Vielleicht hat man ihn auch mit begeisterten Menschen ohne Schule verglichen, welche in christlichen Privatversammlungen wohl auftreten, und viel Ungehöriges und Verworrenes in ihre Reden einfließen lassen. Man könnte allerdings im guten Sinne die weitläufige Form seines Vortrags die menschliche Seite desselben nennen, die Schwachheit des Stephanus, durch welche die Kraft des Wortes Gottes wirkte.

Aber wenn man sich mit psychologischen Grundsätzen in die Situation versetzt, worin Stephanus redete, so kann man bemerken, daß in der Weitläufigkeit, Nüchternheit und gedehnten, langsamen Fortbewegung seiner Rede eine große Weisheit liegt, eine hohe Redekunst, nicht als Kunst einer studirten Theorie

und listigen Absichtlichkeit, sondern als Frucht des christlichen Gefühls, der Schlangenklugheit in Taubeneinfalt.

In den meisten gerichtlichen Sitzungen des hohen Rathes, von denen wir im Neuen Testamente lesen, scheint das äußerliche Dekorum der Ruhe nicht ganz gefehlt zu haben. Aber die Sitzung, worin Stephanus verhört wurde, war stürmisch. Man lese nur Kap. 6, V. 12. „Seine Verkläger bewegten das Volk und die Aeltesten, und die Schriftgelehrten, und traten herzu, und rissen ihn hin, und führten ihn vor den hohen Rath.“ Die Anklage selbst war heftig, von Wuth durchdrungen. Kaum verhalten bleibt der Grimm seiner Feinde unter seiner Rede, und wieder aufgeregt durch ihren scharfen, strafenden Schluß wogte am Ende der Verhandlung Alles durcheinander; ohne Abstimmung, ohne Sentenz wird er in einem Tumulte, worin Synedrium, Kläger und Zeugen sich mischen, verurtheilt, ergriffen, hinausgestoßen und gesteinigt.

So stand also Stephanus in einem aufgeregten Kreise fanatischer und zelotischer Feinde, die Alle bereit waren, bei dem geringsten Reiz eines verdächtigen Wortes gegen ihn zu reden, zu schreien und zu toben. Kaum gibt das Wort des Hohepriesters: ist dem also? ihm einen Moment der Stille. Hätte er nun auch in dieser Lebhaftigkeit angefangen zu reden, und den lauten Beschuldigungen eben so laute Betheuerungen seiner Unschuld und Rechtgläubigkeit entgegengesetzt, kein Mensch hätte ihn gehört. An seinem heiligen Feuer hätte sich das unheilige Gewitter in der Ver-

sammlung sofort entzündet, ein strafendes Wort oder eine christliche Aeußerung im Anfange der Rede hätte alle Elemente ihres Fanatismus in Sturm verwandelt. Da fängt er nun in dem wunderbaren Frieden und in der herrlichen Geistesklarheit seines Gemüthes ruhig zu sprechen an, als Israelit: Liebe Väter und Brüder, höret mir zu! Nun nennt er den Namen Gottes mit Ehrfurcht, und gleich darauf den Namen des Vaters Abraham — ehrfurchtgebietende, beschwichtigende Namen für diese Versammlung. Dann fängt er an von Abraham zu erzählen, recht ausführlich, und eben so erzählt er weiterhin die Geschichte Israels in derselben ruhigen und verweilenden Art. Wenn irgend etwas diese Gemüther bis zum ruhigen Hören besänftigen kann, so ist es diese Entfaltung der vaterländischen Geschichte, welche ihr Stolz ist. Wenn irgend etwas sie über den Standpunkt des Stephanus beruhigen kann, so ist es dieses geschichtliche Glaubensbekenntniß, in welchem er sich überall als ein wahrer und warmer Israelit ausspricht. Zudem muß ihnen dieser Geist der Ruhe und Gelassenheit, womit er sich über ihre tobende Anklage hinwegsetzt, und ihnen so zu sagen ein Heldenlied aus ihrer heiligen Vorzeit singt, welches mit ihrer Stimmung nichts zu schaffen hat, Ehrfurcht einflößen für den Frieden, der in ihm lebt, wenn sie dafür nur noch im Mindesten empfänglich sind, und ihren wilden Eifergeist verbannen, so wie David einst mit heiteren Harfentönen von der Hirtenflur den bösen Dämon Sauls verscheuchte. Und das scheint nun gerade die heilige Absicht des Stephanus

zu seyn, oder eine divinatorische Tendenz seiner herrlichen Stimmung, worin ihn der Geist Christi leitet. Erst müssen sich die Zuhörer wieder sammeln, und zu sich selber kommen von ihrer Aufregung — erst muß wieder Stille werden im Gerichtssaale und in den Herzen der Versammelten; dann kann er ihnen das Wort seiner Rechtfertigung und ihrer Schuld, das Wort der Wahrheit von Christo, den sie gemordet, zur Buße verkündigen, und dadurch noch einen Versuch machen, sein Leben, oder vielmehr ihre Seelen zu retten. Dazu ist aber seine meisterhafte Rede vollkommen geeignet, erst die feindseligen Gemüther langsam und allmählich zu sich selber zu bringen, und dann den beruhigten Hörern die strafende Wahrheit so tief als möglich in's Herz zu drücken. Beide Zwecke wurden erreicht: erst wurden sie still — dann ging ihnen seine Anklage durch's Herz. Sie standen jetzt in einem großen Momente der Heimsuchung; aber sie verstockten sich wieder, indem sie die Zähne zusammenbissen über ihn. Auch das noch muß an dieser herrlichen Rede gerühmt werden, daß sich in ihren beschwichtigenden, negativen Elementen die strafenden und positiven allmählich entwickelten, und daß Stephanus gerade bei der Erwähnung des salomonischen Tempels seine Erzählung abbricht, indem er ihren speciellen Vorwurf, er sey ein lästernder Tempelfeind, und den damit verknüpften Aberglauben durch das prophetische Wort des Jesaias entkräftet. Und so hat er allen Bedürfnissen seiner Stellung Genüge geleistet; erst die Dämonen der fanatischen Raserei aus der Versammlung ver-

scheucht — dann seinen echten Israelitensinn und sein rechtgläubiges Verhältniß zum Tempel bewiesen — endlich gestützt auf die Geschichte von dem halsstarrigen Prophetenhaß ihrer israelitischen Vorfahren, ihnen das Wort verkündigt, daß sie den von den Propheten beglaubigten Messias verrathen und gemordet, und das Gesetz, dessen sie sich rühmten, nicht gehalten haben, um sie zur Buße zu rufen.

In der Eigenthümlichkeit dieser Rede also, welche man häufig als ihre schwache Seite betrachtet hat, darin gerade scheint sich die Meisterschaft des christlichen Geistes in der Behandlung widerstrebender Geister zu offenbaren.

XII.

1) Dr. M. Luther's Bibelüberſetzung in ihrem Verhältniß zu den Bedürfniſſen unſerer Zeit. Ein Beitrag zur würdigen Feier des dreihundertjährigen Jubiläums ihrer Erſcheinung von J. W. Grashof, evangeliſchen Diviſionsprediger in Cöln. Crefeld, 1835. Druck und Verlag der J. H. Funkeſchen Buchhandlung. 115 S.

2) Darf Luther's deutſche Bibel unberichtigt bleiben? — Eine Erwiederung auf Herrn Pfarrer Dr. Heinrich Schott's Aeußerungen in ſeiner Geſchichte der deutſchen Bibelüberſetzung Dr. Martin Luther's. Von Rudolph Stier, Pfarrer in Frankenleben bei Merſeburg. Halle, 1836. Bei C. A. Schwetſchke und Sohn. 86 S.*)

Der paläologiſirende Sinn, welcher ſich ſeit längerer Zeit dem chriſtlichen Intereſſe als Bundesgenoſſe zu inſinuiren, und ſogar vielfach mit demſelben zu

*) Aus den Berliner Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik, Jahrgang 1838.

vermengen gewußt hat, durch deſſen alterirende Einwirkungen die große, religiöſe Bewegung der letzten Vergangenheit einigermaßen gelähmt, und manche Kummerärndte erſt vorbereitet iſt, hat ſich beſonders auch dem Bedürfniſſe einer durchgehenden Verbeſſerung der lutheriſchen Bibelüberſetzung gegenüber auf eine ſehr nachtheilige Weiſe geltend gemacht. Wir meinen nicht den Sinn für das Ewig-Alte, für das Unvergängliche, das mit dem Gepräge der ewigen Jugend daſteht, und nur Weihezeichen des Alters an ſich trägt, und nicht jener neuernden Petulanz reden wir das Wort, die alles was jung iſt, für neu hält im Geiſte des wahrhaften Fortſchritts. Der Paläologe als ſolcher erſcheint nur als ein Schwächling in ſeiner Vorliebe für's Alte; er dringt nicht durch bis zur klaren und gründlichen Begeiſterung für das Unvergängliche, ſondern er vermengt das Feuerfeſte mit dem Verwitterten, das Weſentliche mit dem Verweſenden; und vielfältig gibt er gerade das Weſentliche Preis, um das Verweſende zu retten, weil er ſich doch mit der modernen Gegenwart in eine leidliche Verbindung ſetzen muß. Darum konnte man ihm zuförderſt gerade ſein Moderniſiren zur Laſt legen, wenn man ihn von ſeiner Haltloſigkeit überführen wollte. Beſonders aber fällt ihm das zur Laſt, daß er durch ſeine ſtarren Satzungen das ſchreiende, unreife, revolutionäre Moderne hervorruft. Daſſelbe Ungemach droht nun in der Angelegenheit der lutheriſchen Bibelüberſetzung. Es iſt eine große und ausgemachte Ueberzeugung in der deutſchen evangeliſchen Kirche vorhanden, daß die herrliche Bibelüberſetzung

Luther's in einem weiten Umfange, nach einem entschiedenen Reinertrag besserer Einsicht berichtigt werden könnte und werden müßte. Diese Ueberzeugung hat die deutsche evangelische Kirche — sie, die den Mißbrauch, welchen die katholische Kirche mit ihrer Vulgata getrieben, mit Schmerz und heiligem Eifer beklagt und rügt: die ihren Ruhm darin findet, sich auf das reine Grundwort der heiligen Schriften, nach bestem Wissen und Gewissen zu gründen. Es ist allemal mißlich und höchst bedenklich, wenn eine ausgemachte Ueberzeugung von dem Bessern nicht mit stiller Consequenz ruhig und fest an's Werk geht, so weit sich nicht Hindernisse in den Weg stellen, die man als ein göttliches Veto betrachten kann. In diesem Falle aber ist das Quiesciren einer so großen Ueberzeugung wahrhaft beklagenswerth, und dwoht verderbliche Folgen. Während wir auf Luther's Lorbeeren behaglich ausruhen, und seine herrliche, meisterhafte Bibelübersetzung nur mit Lobsprüchen ehren, nicht aber, indem wir sie von den ausgemachten Makeln der Uebersetzungsfehler und temporeller Gebrechlichkeit befreien, sind uns die auswärtigen evangelischen Nationen zuvorgekommen, indem sie sich richtigere Uebersetzungen oder berichtigte verschafft haben. So ist auch in der jüngsten Zeit noch Dänemark uns zuvorgekommen, wenn anders die Nachricht gegründet ist, der Bischof Mynster habe von seinem Könige einen Auftrag erhalten, welcher die Revision der dänischen Bibelübersetzung betreffe. Bei uns soll eine solche Revision nicht an der Zeit, sie soll überflüssig, sie soll gegen die Pietät seyn, welche

man dem herrlichen Meisterwerke Luthers, dem Geiste seiner Arbeit, oder der Frömmigkeit der Bibelleser schuldig sey. Wir wissen nicht, wie mannigfach der paläologisirende Sinn sich gegen die Berichtigung ausspricht. Es ist sogar seine vorherrschende Stimmung, daß er es nicht einmal der Mühe werth findet, sich gegen Anträge der betreffenden Art auszusprechen; weshalb auch die beiden trefflichen Broschüren, die hier angezeigt werden sollen, nicht die wohlverdiente Beachtung gefunden haben. Spricht sich ja einmal die zur Satzung erstarrende Verehrung für Luther's Uebersetzung gegen eine durchgehende Berichtigung aus, so geschieht es zum Theil in Argumenten, die es zeigen, wie weit selbst fromme, treffliche Männer den Blick der Einfalt auf die Sache verlieren, wenn es sich darum handelt, irgend einen Traditions-Kultus gegen den Kultus der Wahrheit, der besseren Ueberzeugung zu behaupten. Wie könnte man auch anders als durch Ausflüchte mit den mächtig andringenden Argumenten, welche die Berichtigung als Bedürfniß und Pflicht der evangelischen Kirche darstellen, fertig werden. Möge nur die weit verbreitete Verstimmung gegen diese lauten Forderungen der Zeit nicht zur Satzung werden, zu einer katholisirenden Traditionssatzung, die sich gegen bessere Ueberzeugung entschieden abschließt. Es ist schon spät genug geworden mit dem genannten Bedürfniß, und die höchste Zeit. Während nämlich die lutherische Uebersetzung in ihrem kirchlichen Ansehn immer mehr eine religiös verehrte Vulgata zu werden droht, hat sich auch schon dieser Verehrung gegenüber

ein geheimes Dissenterwesen von der schlimmsten Art verbreitet. Die kirchlichen Behörden, geistliche Collegien, theologische Fakultäten und Synoden nehmen in gesetzmäßiger Weise keine Berichtigung vor; aber die Correktoren in den Buchdruckereien, die Privatleute, welche sich mit der Herausgabe der Bibel befassen, vertreten in's Geheim auf ungesetzliche Weise ihre Stelle, und bringen allerlei sprachliche Berichtigungen, oder auch wohl neue Sprachschnitzer, wie Grashof gezeigt hat, in den Text hinein. Diese sind wohl die Albigenser, welche der Uebersetzungsreform vorangehen, während die Dintersche Paraphrase mit ihren Glossen den Hussiten zu vergleichen seyn möchte. Unterdessen aber wird die gesetzliche, kirchliche Abhülfe für das große Bedürfniß immer schwieriger, indem jetzt gerade unter den Augen einer gereiften Ueberzeugung von der Mangelhaftigkeit der lutherischen Uebersetzung viele Tausende von Exemplaren der heiligen Schrift in dieser Uebersetzung gedruckt und verbreitet werden.

Die beiden obengenannten Männer haben daher sehr wohl gethan, das wichtige Bedürfniß zur Sprache zu bringen; namentlich da sie dasselbe so glücklich geltend gemacht haben. Darum wäre auch den beiden vorliegenden Broschüren eine große Verbreitung zu wünschen. Durch die Wichtigkeit des Gegenstandes werden sie bei der Tüchtigkeit ihres Gehaltes zu ansehnlichen und bedeutsamen Schriften. Darin sind sich nun beide gleich, daß sie aus ernstem, christlichen Interesse hervorgegangen sind; nicht aber aus Neuerungssucht, der es etwa darum zu thun wäre, die Bibel zu

modernisiren. Nicht das Junge machen sie geltend gegen das Alte, sondern das Ewige, das unvergänglich Neue. Sie setzen Gottes Wort gegen Luther's Wort, wo das letztere ein irriges ist, und bei diesem schlagenden Gegensatz muß Luther's Wort wohl weichen. Es ist ihr unmittelbarster Theologen- und Christenberuf, dafür zu reden, daß dem Volke das Wort Gottes in der reinsten und reichsten Fülle, die nach ausgemachten Resultaten der Schriftforschung ermittelt ist, gegeben werde. Dabei lassen sie sich von hoher Ehrfurcht gegen Luther geziemend leiten. Es ist überaus ansprechend, mit welcher schüchternen Bescheidenheit Grashof zu erkennen gibt, daß er den großen Meister im Uebersetzen nicht etwa habe meistern wollen. Die Werthschätzung Luther's und seines Uebersetzungswerkes kommt bei Stier sogar zu dem gesteigerten Maaße, daß er mit stehendem Ausdruck von der „Luthersbibel" redet. Daher dringen auch die Beiden mit großer Bestimmtheit darauf, es solle nicht eine andere Uebersetzung nach idealen Maaßen gesucht, sondern Luther's Uebersetzung solle beibehalten, diese solle berichtigt werden: und zwar nur in so weit, als die Uebersetzungsfehler ausgemacht seyen, und deren Verbesserung sich mit Nothwendigkeit ergebe. Sie fordern also nichts, was die Zeit nicht leisten kann, sondern nur den nächsten Schritt der Fortbewegung, die dringendste Reform, wozu sie nach ihrer Einsicht verpflichtet ist. Es kam nun freilich darauf an, diese Forderung durch Argumente zu begründen; von der ausgemachten Fehlerhaftigkeit der lutherischen Uebersetzung eine bestimmte Anschauung zu

geben. An dieſer theologiſchen Arbeit haben ſie es denn auch nicht fehlen laſſen, und ihre Leiſtungen in dieſem Punkte beweiſen, daß ſie zu dem Werke wohl gerüſtet, oder vielmehr durch reiche Erfahrung dazu getrieben waren.

Herr Grashof liefert vorab eine auf fleißige Studien gegründete kurze Geſchichte der lutheriſchen Bibelüberſetzung, wobei es ihm wichtig iſt, zu zeigen, daß Luther bis an ſeinen Tod unermüdlich gebeſſert habe an ſeinem großen Werke, ſo daß die evangeliſche Kirche ſchon durch dieſen Umſtand, wenn ſie anders in dem Geiſte Luther's ſich fortbilden wolle, zur Weiterförderung dieſes Werkes verpflichtet ſey. Er macht ausdrücklich darauf aufmerkſam, „daß Luther mit der Ueberzeugung aus der Welt geſchieden iſt, daß ungeachtet ſeiner unabläſſigen Bemühungen um ſein Bibelwerk, dennoch das Geſchäft des Beſſerns keineswegs beendigt ſey.“ „Dies erſehen wir, ſagt er, wenn uns nicht ſchon die bisherige Darſtellung, und insbeſondere mehrere hierher gehörige Aeußerungen Luther's ſelbſt, die wir oben anführten, davon überzeugt haben ſollten, aufs Beſtimmteſte aus folgender Nachſchrift, welche der M. Georg Börer, der Correktor der lutheriſchen Bibel in Hans Lufft's Druckerei, der bald nach Luther's, am 18. Februar 1546, erfolgtem Tode herausgekommenen Bibel angehängt hat.“ Der Schluß dieſer Nachſchrift lautet ſo: „Die aber ſolchen Fleiß für eine vergebliche Arbeit achten, und gleich lächerlich davon reden: Wann denn des Aenderns und Corrigirens einmal genug ſey, man könnne die Bibel nicht

anders noch beſſer machen, denn ſie iſt u. ſ. w., die laſſe man fahren. Es iſt ihnen freilich kein rechter Ernſt in der Bibel zu ſtudiren, viel weniger etwas daraus zu lernen. Darum gilt's eben gleich, was ſie für eine Bibel haben, ſie ſey corrigirt oder nicht. Ja es wäre ihnen zu rathen, ſie blieben mit der Bibel unverworren, und läſen andre Bücher dafür." Hierauf ſpricht Herr Grashof von den Sprachwidrigkeiten in der lutheriſchen Ueberſetzung, dann gibt er große Verzeichniſſe erſtlich von Ausdrücken, welche durch Veralтung unverſtändlich geworden ſind, zweitens von mißverſtändlichen Wörtern und Ausdrücken, deren Sinn ſich im Laufe der Zeit geändert hat, drittens von eigentlichen Ueberſetzungsfehlern, die den Sinn des göttlichen Wortes entſtellen oder verkehren. Auf dieſe Baſis gründen ſich dann am Schluſſe ſeine Vorſchläge zur Berichtigung. Herr Stier liefert in ſeinem Werkchen ebenfalls ein langes Verzeichniß von unverſtändlichen, mißverſtändlichen und unrichtigen Stellen in der Ueberſetzung Luther's. Dieſes Verzeichniß iſt aber nicht etwa mühſam zuſammengerafft. Er ſagt in dieſer Beziehung: „Wir ſind auf Verlangen bereit noch gar Manches auch aus den hiſtoriſchen Büchern, auch aus allen Theilen des Neuen Teſtaments vorzulegen, es kommt aber nicht darauf an, daß Einer vorlege, was Andre doch vielleicht wieder nicht genauer, und unbefangener Durchſicht würdigen, ſondern daß recht Viele, die es angehet, ſelbſtſtändig nachforſchen und auffinden zu unmittelbarer Ueberzeugung. Sonſt wäre in unſerem „Altes und Neues in deutſcher Bibel" ſchon eine

bedeutende Lese von, wenn wir uns nicht verzählt haben, 796 auffallendsten Versen im Alten Testamente, ohne die Apokryphen, und 241 desgleichen im Neuen Testamente gegeben, die wohlgeneigten Forschern als Hülfsmittel des Urtheils dienen könnte, da die fortlaufenden Anmerkungen überall auf den Grundtext und seinen Zusammenhang, nicht ohne genaues Studium desselben hinweisen." — Stier hat sich jedoch nicht damit begnügt, ein Register von Abweichungen zu geben, er zeigt auch, wie bedenklich einige Unrichtigkeiten in Luther's Uebersetzung dastehen, und gefährliche Irrthümer veranlassen, oder doch stützen können. Beispielsweise führen wir die folgende Stelle an: „2. Mos. 9, 15. 16. hat Luther in unrichtiger Construktion: denn ich will jetzt meine Hand ausrecken, und dich und dein Volk mit Pestilenz schlagen, daß du von der Erde sollst vertilgt werden. Und zwar darum habe ich dich erwecket, daß meine Kraft an dir erscheine. Woraus Niemand das Richtige errathen kann: Denn ich wollte jetzt, — daß du — solltest vertilgt werden (das heißt, ich könnte deinem Widerstand sogleich ein Ende machen). Aber darum habe ich dich hingestellt (noch ferner stehen lassen) u. s. w. Wer wills verneinen, daß diese Unklarheit manchen über Römer 9. und unbedingte Gnadenwahl ängstlich Spekulirenden — (es gibt deren auch unter geringen Laien!) — verhindert hat, das Rechte zu finden, ja vielleicht mittelbar in Verzweiflung einerseits, und leichtsinniges Aufgeben der Schrift andererseits gestürzt. Spricht man: Gott lebt ja, das zu verhüten, und wird seine

Bibel nicht zum Stein des Anſtoßes gerathen laſſen. Aber iſt denn Luther's mangelhaftes Wort ſeine Bibel? Entweder wir ſchieben Alles der Vorſehung zu: und was bedarf's dann überhaupt Fleiß in menſchlicher Vermittelung? Oder die von Menſchen bereiteten Mittel greifen helfend und ſchadend mit ein, und dann kann man nicht treu genug in ihrer Bereitung ſeyn.

So iſt es alſo dringend nothwendig geworden, daß die Ueberſetzung Luther's berichtigt werde. Fängt ſie doch an, ſelbſt mit der Bildung des Volkes, ſogar der Jugend in Colliſion zu gerathen. Vor einiger Zeit iſt in Calwe ein treffliches Büchlein erſchienen: „Bibliſche Naturgeſchichte für Schulen und Familien." Wie oft wird in dieſer populären Schrift Luther's Ueberſetzung in dem Naturgeſchichtlichen berichtigt, ſo oft, daß es für die Jugend einigermaßen bedenklich iſt, alle dieſe Correkturen zu leſen. Soll aber die Jugendbildung ſtille ſtehen um der lutheriſchen Ueberſetzungsfehler willen? Eben ſo wenig kann ſie das, wie Gallilei bei dem fälſchlich behaupteten Stillſtehen der Erde ſtehen blieb. Die Erde bewegte ſich dennoch fort, und er mit ihr, und nun werden die „Schulen und Familien" verlangen, daß ſich Luther's Ueberſetzung mit ihnen fortbewege; und man wird ihr die Schmach nicht anheften wollen, ſie müſſe in falſcher Oppoſition ſtille ſtehen, wie die römiſche Curie. Außerdem daß die Volksbibel bedeutend an Klarheit und Schönheit gewinnen würde, wenn man ſie mit möglichſt ſtrenger Beibehaltung des lutheriſchen Textes leiſe berichtigte, würde auch hin und wieder ein tieferer

und reicherer Ausdruck der Gottesgedanken zur reicheren Erbauung der Christen hervortreten. Während z. B. Ephes. 3, 15. bei Luther von Gott gesagt wird: der der rechte Vater ist über Alles was da Kinder heißt im Himmel und auf Erden, — heißt es in berichtigter Uebersetzung: von welchem alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden den Namen trägt. Der erstere Spruch ist gutes Gold, nur findet er sich bereits anderwärts, und ist hier ein Uebersetzungsfehler. Der letztere ist die richtige Uebersetzung und gibt einen neuen, überaus tiefen und schönen Gedanken; es ist ein Diamant von unersetzlichem Werthe. Die Uebersetzung aber beseitigt ihn, und kann natürlich an keiner andern Stelle den herrlichen Gedanken ersetzen, wie die Vaterschaft Gottes in allen creatürlichen Vaterschaften sich abspiegle, versinnliche, offenbare, und wie diese Alle, mit allen Zügen und Tiefen der Zärtlichkeit und Treue in der Vaterschaft Gottes ihren Ursprung haben. Bisweilen hat sich ohne Zweifel ein kränklicher Pietismus mit seiner Geistesträgheit an den Uebersetzungsfehler Ephes. 3, 19. angelehnt, „daß Christum lieb haben viel besser ist, denn alles Wissen;" — wogegen im Grundtexte die Liebe Christi gepriesen wird als eine solche, welche die Erkenntniß übersteigt." Wie viel mächtiger und göttlicher ist ein Wort, welches die Liebe als die unergründliche über die Erkenntniß erhöht, als ein anderes, welches die Erkenntniß in der platten Beziehung „alles Wissen" gegen die Liebe erniedrigt. Im Grunde ist der Unterschied dieser, daß im Uebersetzungsfehler die Erkenntniß

verdächtigt wird, als ſtreite ſie mit der Liebe, während im Grundtext die Liebe geprieſen wird, daß ſie weit hinausreiche über die Erkenntniß. Ein anderer Ueberſetzungsfehler, aus dem man freilich eine Tugend gemacht hat, erſcheint uns als der bedeutendſte, ſchon deswegen, weil er abſichtlich iſt, aber auch deswegen, weil ſich ohne Zweifel in ihm das excentriſche Zuviel in der proteſtantiſchen Geltendmachung der an ſich unumſtößlichen Rechtfertigungslehre kund gegeben hat. Auch Stier beſpricht dieſen Ueberſetzungsfehler gegen Herrn Schott*) mit folgenden Worten: „Und dann hätten wir unſerntheils die gar zu derb gerathene Rechtfertigung des berüchtigten Zuſatzes „allein durch den Glauben," Röm. 3, 28., welche Seite 147 ꝛc. in extenſo abgedruckt iſt, nicht ohne eine Andeutung, daß Luther hier nicht ganz gelobt werden könne, geben mögen. Wie der große Mann es gemeint hat, wiſſen wir: ſein theologiſches Syſtem bedurfte aber wahrlich dieſes Wörtleins nicht, das in dieſer Stelle unwiderſprechlich ein unbefugter Zuſatz bleibt. Ja noch mehr, die beſchränkende Parallele Jac. 2, 24. („nicht durch den Glauben allein") kann uns lehren, daß in der Schrift kein Wörtlein zu viel oder zu wenig ſteht, und wir uns wohl hüten müſſen, auch nur Wortwiderſpruch in dieſelbe zu tragen, wo er weislich vermieden iſt." Wenn man mit proteſtantiſcher Bravour die

*) Geſchichte der deutſchen Bibelüberſetzung Dr. Martin Luther's und der fortdauernde Werth derſelben u. ſ. w. von H. Schott, Doctor der Philoſophie, Pfarrer zu Boritz bei Meißen u. ſ. w. Leipzig, 1835.

Behauptung des bezeichneten Zusatzes zu einem Ehrenpunkte machen will, so läßt sich freilich Manches dafür sagen; betrachtet man die Stelle aber mit christlicher Unbefangenheit, so wird man genöthigt, den Zusatz unbedingt zu verwerfen. Schon das ist entscheidend, daß es eben ein Zusatz ist zu dem unendlich fein bestimmten Texte der Wahrheit, der auch kein Jota von Zusätzen leiden will. Dazu kommt der von Stier mit Recht bezeichnete verbale Widerspruch, welcher durch den erwähnten Zusatz zwischen Schriftwort und Schriftwort entsteht. Daher mochten wir auch keineswegs diesen Zusatz für einen gewissermaßen zufälligen und nach seiner Meinung für begründet halten. Denn es ist wohl offenbar, daß er mit Luther's bekanntem, wegwerfenden Urtheile über den Brief des Jacobus in tiefem Zusammenhange steht. Und wie wollten wir, da für unsere Confession dieser Zusatz scheinbar kanonisch geworden ist, leugnen können, daß er ebenfalls im Zusammenhange stehe mit dem aus der protestantischen Glaubenslehre, in einzelnen Fassungen von Zeit zu Zeit hervorschießenden Extrem des Antinomismus? Ohne Zweifel liegt in diesem Zusatze noch ein heimlicher Bann befestigt, welcher der künftigen allgemeinsten Christenunion diesseits noch im Wege liegt, während auf der andern Seite freilich noch so mancher schwere Bann die Communion aller Gläubigen verhindert. Und verdunkelt sich nicht die protestantische Lehre von der Rechtfertigung selber durch dieses Uebermaaß, welches an den gellenden Ton einer etwas zu stark gerathenen Betonung erinnert? Freilich bleibt es dabei,

der Glaube allein rechtfertigt den Menſchen; aber es iſt eben die Natur des Glaubens, daß er nicht allein bleiben kann, daß er ſofort in ſeiner erſten Lebensregung ſchon von ſittlicher Natur iſt, Geſinnung, Energie, die ihr Werk und Thatleben ſo nothwendig in ſich trägt, und aus ſich hervortreibt, wie der Keim die Frucht. Darum ſagt auch der ächt proteſtantiſche Heidelberger Katechismus: wir müſſen unſres Glaubens bei uns ſelber aus ſeinen Früchten gewiß werden. Des Glaubens gewiß werden, das heißt ja doch weiter nichts, als den vollen Glauben, die Zuverſicht gewinnen. Trotz dem aber, daß der Glaube ſeiner ſelber erſt ganz gewiß wird in den Werken, wird ihm doch einzig und allein nach ſeiner innerſten Seite die Rechtfertigung als ein Gnadengeſchenk Gottes zu Theil. In dieſer Beziehung iſt alſo der Zuſatz müßig, wie er in anderer Beziehung durchaus verwerflich iſt.

Ein gewöhnlicher Einwand, der gegen die Berichtigung der lutheriſchen Bibelüberſetzung erhoben wird, iſt dieſer: „Die Fehler und Dunkelheiten in Luther's deutſcher Bibel betreffen doch immer nur Nebenſachen, Einzelheiten im großen Ganzen, Kleinigkeiten gegen die hundertfach klar daſtehenden, Niemandem entzogenen Grundwahrheiten zur Seligkeit.“ Dagegen erwiedert Stier mit Recht: „So viel iſt wahr, daß man Gott nicht genug preiſen kann für den Segen, den er auf ſeines auserwählten Rüſtzeuges Werk gelegt hat durch drei Jahrhunderte, und ſich ferner beruhigen, ſo lange es durchaus nicht möglich würde, den neuen Segen vollkommenerer Schrifterkenntniß ebenfalls zum Gemeingut

des deutschen Volkes zu machen. Die genügsame Beschränkung auf das Unentbehrliche zur Seligkeit wird aber sogleich zum Unrecht, wenn man damit weitere Gaben der Gnade, die uns das ganze geschriebene Wort je mehr und mehr verklären will, abweist, so man sie doch gar wohl nutzen könnte. Was ist unnütz und unwesentlich, was ist gleichgültig, ob man es richtig verstehe oder nicht, in der heiligen Schrift? Wer will nach menschlichem Eigendünken hier eine Grenze ziehen, und gleichsam dem Herrn widersprechen, der jedem Zeitalter kund werden läßt, was es gerade bedarf? Sind wir nicht schlechthin angewiesen, zu aller Zeit in allen Stücken das göttliche Wort so gründlich zu erforschen, als Gott es verleihet? Und bleibt es mithin nicht ein großer Mangel in der Kirche, wenn ihre Gelehrten insgemein Vieles in der Schrift besser wissen, als die ganze Gemeine bloß darum, weil es dieser nicht zugänglich gemacht wird?" Wir bedauern es, die ganze, treffende Widerlegung des obigen Einwurfs nicht zitiren zu können, doch möge noch eine Stelle hier folgen: „Gott hat Manche ohne Schrift bekehret, und ihnen das Wort des lebendigen Geistes in's Herz geschrieben: doch verachten wir darum nicht den geheiligten Buchstaben der Schrift. Es hätte wohl mancher Christenmensch an Einem Evangelium genug, und wenn es das des Markus wäre: doch nehmen wir dankbar der vier Evangelisten Bericht zusammen. Die Gemeine Christi könnte wohl auch dieser und jener Episteln, wie etwa des Judas, der zweiten und dritten Johannis entrathen, menschlich und thöricht gesprochen:

wollen wir uns in ſolcher menſchlichen Thorheit unterfangen, nur Einen Vers vom Neuen Teſtamente abzuſchneiden?“

Die folgenden Worte Stier's, welche zugleich die Schlußfolgerung aus ſeiner Argumentation enthalten, reden gerade vom Standpunkte der entſchiedenſten Verehrung für Luther's Ueberſetzung der Verbeſſerung derſelben das Wort: „Um Luther's Werk im Ganzen der Zeit zu bewahren, müſſen wir es im Einzelnen berichtigen, das iſt die Bedingung dazu, und beide Forderungen fallen in eine zuſammen. Verſäumen wir das Letztere, gerade jetzt, zur rechten Zeit, ſo könnte auch das Erſtere bald immer ſchwieriger ſeyn. Was die evangeliſche Kirchenzeitung in Anſehung der Geſangbücher ausgeſprochen hat, das gilt auch hier: „Lebendige Fortbildung iſt der Geiſt der evangeliſchen Kirche, und der einzige Schutz gegen wilde Zerſtörung.“ Alſo ſelbſt für den Standpunkt eines weiſen Prohibirens iſt die geſetzmäßige Berichtigung der Bibelüberſetzung nothwendig geworden; damit nämlich dieſe nicht fernerhin auf dem „unbefugten, dunklen Wege der Willkühr“ betrieben werde.

Welche Vorſchläge machen nun die beiden Verf. für die Ausführung ihres Antrages? Hier gehen ſie ziemlich weit auseinander. Herr Grashof ſagt: „Es handelt ſich um die Verbeſſerung eines Kircheneigenthums. Daher ſcheint es ſich von ſelbſt zu verſtehen, daß auch diejenigen, welche als die Leiter der Kirche anzuſehen ſind, zu jenem Geſchäfte allein die Befugniß, aber auch vor allem die Verpflichtung haben.“ —

— „Da unter dem Einen, unsichtbaren Oberhaupte, Christus, die evangelische Kirchengemeinschaft jedes Landes in ihren Fürsten und kirchlichen Behörden, oder in ihren zu Synoden zusammentretenden Geistlichen, oder in beiden zugleich die Repräsentanten und Lenker ihrer innern und äußern Angelegenheiten anerkennt, so wird also auch von diesen die Revision der Kirchenbibel ausgehen müssen." Hierauf spricht er insbesondere den Generalsynoden das Recht der Revision zu: dann nimmt er weiterhin die Bibelgesellschaften für diesen Zweck in Anspruch. Er meint, die Hauptbibelgesellschaften, wie z. B. die Preußische in Berlin, sollten sich der Sache annehmen; sie sollten nämlich neben der unveränderten lutherischen Bibel auch eine berichtigte Uebersetzung ausgeben. Diese Ausgabe würde dann, nachdem die kirchlichen Behörden den öffentlichen Gebrauch gestattet hätten, allmählich in den Gemeinen sich Eingang und Geltung verschaffen. Schließlich stellt er die Sache so, es würde ohne Zweifel am meisten fruchten, wenn ein für das lautere Evangelium selbst lebhaft begeisterter Fürst „die Initiative ergriffe, wenn er diejenigen in seinem Lande, welche zu diesem wichtigen und nöthigen Geschäfte den äußern und innern Beruf haben, dazu aufforderte, wenn er die zweckdienlichen Veranstaltungen zur Ausführung des Werkes anordnete, und falls es nöthig wäre, auch die erforderlichen, äußerlichen Unterstützungen darreichte." In diesen Vorschlägen zeigt sich etwas Schwankendes und Unbestimmtes; allein die Bewegung des werdenden Planes scheint die rechten Momente zu bezeichnen, und

dem richtigen Ziele zuzuschwanken. Herr Stier dagegen erwartet von dieser Wendung der Sache keine Abhülfe. Er spricht sich zuvörderst, was die Berichtigung an sich anlangt, sehr entschieden für die von Meyersche Revision der lutherischen Bibel aus. „Legt man nun aber erst die Hand an's Werk, so wird sich unsrer festen Ueberzeugung nach von selber ergeben, daß man dabei in Herrn von Meyer's Fußstapfen treten, und die von ihm längst dargebotene, vollständig ausgeführte Berichtigung zur Grundlage der ganzen Arbeit nehmen muß. Er hat den allein richtigen Weg zuerst betreten und gebahnt, welcher unverantwortliche Eigensinn wäre es doch, dies ignoriren, und von dem schon Geleisteten wieder abstrahiren zu wollen." Darin müssen wir ihm ganz beistimmen, vorausgesetzt, daß die, nach richtigen Prinzipien mit entschiedenem Beruf ausgeführte, treffliche Arbeit von Meyer's, welche bei weitem nicht die verdiente Anerkennung gefunden hat, nicht von vornherein als bindende betrachtet würde, was auch Stier nicht verlangt. „Aber wie nun Anstalt machen?" Zuerst erwähnt der Verfasser einen Vorschlag von Lücke: „Die lutherische Kirchenbibel werde von Zeit zu Zeit, am besten in Zeiten, wo die Auslegungskunst, und die Theologie überhaupt in voller Blüthe steht, aber in keiner Krisis begriffen ist, und ein gewisses Maaß des Friedens und der Einheit streitender Gegensätze erreicht hat, durchaus revidirt, aber im Auftrage der Kirche von einer Gesellschaft wahrer exegetischer Künstler aus der gesammten deutschen evangelischen Kirche, deren Kunst und kirchlicher Sinn

erprobt, und von der kirchlichen Gemeinschaft vertrauensvoll anerkannt ist. Diese mögen dann im Geiste Luther's und seines Werkes ihre Kunst dadurch bewähren, daß sie eben so vorsichtig und sparsam, als frei und muthig da ändern und bessern, wo die feststehenden und allgemein anerkannten Gesetze und Resultate der exegetischen Wissenschaft es durchaus erfordern. Im Geiste Luther's und seines Werkes, sage ich, sollen sie ihr Amt verwalten, d. h. nach den Prinzipien, die seinem Werke zum Grunde liegen, und mit dem frommen Sinne, und der Kraft des christlichen Geistes, in welchem er gearbeitet hat. Die nun auf diese Weise zu Stande gekommene Revision werde dann auf kirchliche Weise durch Synoden von der Kirche approbirt und eingeführt." Die Schwierigkeiten dieses idealen und schönen Vorschlags ergeben sich leicht. Stier äußert großen Zweifel, daß ein solches Collegium sobald werde zu Stande kommen. Nachdem er die verschiedenen Schwierigkeiten, welche sich dagegen erheben, angeführt, macht er den Schluß: „Entweder es kommt sobald noch nicht eine solche Commission zu Stande, und die Zeit verläuft indessen, da doch das Bedürfniß dränget, oder es sind nicht die rechten Männer im rechten Sinne beisammen, und wir bekommen ein aus gegenseitigen Concessionen verschiedener Ansichten erwachsenes Stück und Flickwerk, wie wir an den Gesangbüchern sehen mögen." Er schlägt also vor: „Alle die dazu fähig und berufen sind, sollen diese Bibel (von Meyer's Uebersetzung) für's Erste näher an sich kommen lassen, und genauer beachten, und ihr

vorläufig eine offene Nebenbahn auch unter das Volk bereiten." Wie aber? Das führt er nun näher aus, indem er den Wunsch äußert, daß sich Buchhandlungen, Vereine, Bibelgesellschaften in Deutschland finden möchten, die es an der Zeit hielten, auch eine unstreitig in vielen Stellen vorzüglichere Bibel einstweilen dem Publikum zugänglich zu erhalten. Dieser Vorschlag ist gewiß so billig, als man sich's nur wünschen kann. Aber er scheint uns unbewußt darauf aufmerksam zu machen, wie nahe uns schon die Gefahr gekommen ist, daß auf diesem Gebiete eine dissentirende Richtung entstehen möchte, ja wie sehr eine solche nothwendig werden kann, wenn auch weiterhin keine amtliche Abhülfe erfolgt. Wir finden nun den Ausbruch einer solchen dissentirenden Richtung durchaus nicht wünschenswerth, weil dann ein großer Rest bleibt, der um so unabänderlicher auf der Beibehaltung der alten ungeänderten Luthersbibel besteht. Macht sich die Variata eine Nebenbahn, so treten Eiferer auf für die Invariata, und behalten ein großes Volk, weil ihre Behauptungen durch das christliche Bewußtsein in diesem Falle nicht geprüft werden können, sondern nur durch die wissenschaftliche christliche Erkenntniß. Daher möchten wir auch die Hoffnung auf ein Revisionscollegium noch nicht aufgeben. Ein deutsch evangelisches Collegium erscheint uns dabei freilich als eine sehr ideale Aussicht, obwohl die Verwirklichung noch weniger unmöglich seyn sollte, als die des Zollvereins. Aber ein Collegium der preußischen Landeskirche: warum sollte das nicht können gebildet werden? Wenn z. B.

die Regierung (ganz unmaßgeblich, aber auch freimüthig sey dies gesagt um der Sache willen) im Interesse der Consistorialkirche etwa zwei Männer, und im Interesse der evangelischen Fakultäten abermals zwei Männer bestellte, und ließe zwei im Interesse der westlichen Synodalkirche von dieser erwählen, und zwei von der Hauptbibelgesellschaft bestellen, so wäre ein Collegium gebildet, welches, wenn Gottes Segen über seiner Entstehung gewaltet hätte, worauf man ja hoffen muß, dem Bedürfnisse gewiß in reichem Maaße abhelfen könnte. Der Gedanke an eine auf diese Weise entstehende Landesbibel dürfte nicht abschrecken. Man hat auch wohl gegen die Union geltend gemacht, durch ihre Betreibung entstehe eine Confession mehr, ohne zu bedenken, daß diese Confession innerhalb der beiden andern liegen bleibt. So ist auch die Reformation innerhalb der Kirche liegen geblieben. Die berichtigte Bibel würde innerhalb der Sphäre der lutherischen Bibelübersetzung liegen bleiben. Ueberhaupt hat es mit den Abweichungen, welche durch vorangehende Strebungen nach dem rechten Ziele hin entstehen, nichts zu sagen. Ein solches Collegium müßte vorab zusammen kommen, um die Prinzipien zu besprechen und die Arbeiten zu vertheilen; dann wieder um den Ertrag in's Reine zu stellen. Gewiß würde die erforderliche Unterstützung zur Reinigung und zum Ausbau des erhabenen evangelischen Domes der lutherischen Uebersetzung nicht fehlen, wenn sie an der rechten Stelle gesucht würde von den Berufenen, welche ein so großes Bedürfniß der Landeskirche zunächst zu bedenken

haben. Sollte aber jede Aussicht auf eine solche, gesetzmäßige, hochkirchliche Abhülfe fehl schlagen, so würde der deutsche, christliche Geist gewiß allmählig in dissentirender Richtung darauf ausgehen, dem Volke das Wort Gottes in seiner reinsten und reichsten Fülle zu geben. Zuerst wohl würde das evangelische Gewissen Einzelner Anstand nehmen, an der Verbreitung der unberichtigten Bibel Theil zu nehmen; und so würden weiterhin Vereine für die Verbreitung der berichtigten Bibel sich bilden. Und ob nicht ein solcher Dissensus sogar in die kirchlichen Verhältnisse tief eindringen könnte, ist noch die Frage; das aber ist keine Frage, daß eine solche Richtung von vornherein auf den Vollgenuß der öffentlichen Berechtigung vor jeder andern Anspruch hätte, da es ihr ja eben um die Reinigung der Quelle des evangelischen Rechts und Lebens zu thun wäre. Möge die Nachwirkung der beiden trefflichen Schriften mit dazu beitragen, die erwünschte Berichtigung zu fördern. Der evangelischen Kirche wäre eine solche wesentliche Säuberung ihres schönsten Kleinods zu dieser Frist ein recht erfrischender Segen. Sollte es aber dazu kommen, so wäre sehr zu wünschen, daß man auch darauf Bedacht nähme, die Störung des Gedankenlebens und Zusammenhangs in der heiligen Schrift durch die Zerstückelung in Verse möglichst zu beseitigen, indem nämlich die Verszahlen an der Seite, oder in Klammern bemerkt würden, so daß die göttliche Geist- und Feuerschrift auch durch ihren lebendigen Zug, wie durch ihre wahrhaften Absätze sprechen und erbauen könnte.

XIII.

Evangelischer Liederschatz für Kirche und Haus. Eine Sammlung geistlicher Lieder aus allen christlichen Jahrhunderten, gesammelt und nach den Bedürfnissen unserer Zeit bearbeitet von M. Albert Knapp, Diaconus an der Hospitalkirche in Stuttgart. Erster Band 42 u. 682 S. Zweiter Band 912 S. Stuttgart und Tübingen, 1837. Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.*)

Die christliche Hymnologie kann man als eine werdende Wissenschaft bezeichnen, die sich ihren Ort sucht unter den einzelnen theologischen Disciplinen, ihr Recht in der Reihenfolge der akademischen Vorlesungen, ihre Pfleger unter Theologen und christlich gebildeten Laien. Die Pfleger dieser werdenden Wissenschaft fangen an, sich einzustellen; ihr Ort in der Theologie wird leicht gefunden sein; am dringendsten wäre wohl zu wünschen, daß sie im Cyklus der akademischen Vor-

*) Aus den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik, Jahrgang 1840.

leſungen zu ihrem Rechte kommen möchte. Ueber das Niebelungenlied, oder über italieniſche und ſpaniſche Romanzen, auch wohl ſogar über indiſche Hymnen und chineſiſche Lieder kann man auf unſeren deutſchen Univerſitäten Vorleſungen hören, ſchwerlich aber über das heimiſche Kirchenlied. Man hat bis jetzt den Ausbau dieſes ſo wichtigen Feldes außer den Predigern den gebildeten Laien überlaſſen.

Die Anfänge der chriſtlichen Hymnologie ſind gegeben in einigen ausgezeichneten Schriften, namentlich von Arndt, Langbecker, Stier, von Winterfeld u. ſ. w., ſo wie in einigen Vorreden, welche in Verbindung mit neueren Liederſammlungen erſcheinen, unter denen vor allen die Vorrede von Bunſen mit der unſeres Verfaſſers zu nennen ſind, zuletzt in einem ganz ausgezeichneten Aufſatze im zweiten Hefte der deutſchen Vierteljahrsſchrift betitelt „die Geſangbuchsreform" (von Grüneiſen). Auf dem Gebiete der hymnologiſchen Sammlungen für die Bedürfniſſe des kirchlichen, häuslichen und individuellen Chriſtenlebens herrſcht aber noch eine bedeutende Verwirrung. Dieſe Verwirrung hat theils ihren Grund in der Unklarheit, womit man den Liederſchatz ſelber betrachtet, theils in der Unklarheit, womit die Sammlungen gemacht werden, ohne daß man ſcharf beſtimmte Zwecke vor Augen hat. Man ſpricht mit großer Ehrfurcht von einem Liederſchatze von etwa 60 bis 80,000 Kirchenliedern, den die deutſche Nation beſitzen ſoll. Von dieſem Walde handelt ſich's; man kann ihn vor lauter Bäumen nicht ſehen. Es iſt ein fabelhafter, kirchlicher Niebelungenhort, ſchwer heraus-

zufinden aus der unendlichen Verwirrung, welche die Sammlungen, Ueberarbeitungen und Umarbeitungen von den verschiedensten Standpunkten aus, anrichten. Darum ist es auch ein wahrhaft ritterliches Unternehmen, wenn sich jemand anheischig macht, den ganzen, wesentlichen Schatz aus seiner Verborgenheit und Verzauberung in schlechten Bearbeitungen hervorzuziehen, und manchem Ritter kann es fehlschlagen bei dem wackersten Muthe. Das erste Bedürfniß zur Auffindung des wesentlichen Hortes wird wohl ein negatives seyn müssen, kritische Herabstimmung der maaßlosen Vorstellung von der maaßunhaften Größe des Schatzes. Auf diese Fährte sollten sich die üppigen kritischen Kräfte der deutschen Theologie begeben. Die Bibel, gegen deren wahrhaft kritische Behandlung wir indeß nicht reden, hat gewiß in den alten Tagen schon eine große Kritik durchgemacht. Vielleicht hatten die Israeliten auch einen hymnologischen Liederschatz von etwa 30 bis 50,000 Liedern; aber der Schatz wurde gelichtet, geläutert, und so gewannen sie das auserwählteste Gesangbuch der 150 Psalmen. Gerade so wurden die 4 Evangelien durch ächte Geisteskritik herausgeholt als der wahre evangelische Hort aus dem Zauberwalde der Apokryphen. Warum will man nun das kritisch Feuerfeste immer von neuem durchs Feuer hindurch veriren — während hier so dicht vor unsern Augen, so dringend für unser Bedürfniß ein unermeßlicher Wald noch zu lichten ist? Möchte man einmal in diesem Walde die kritische Axt schallen hören! Es thut gewiß noth. Wir werden nicht zu einem kirchlichen Natio-

nalgesange kommen, so lange die Superstition, die Mythe von dem Schatze der 80,000 Lieder noch fortdauert. Schon jetzt singen die Katholiken in vielen Kirchen besser als in vielen evangelischen Kirchen gesungen wird, weil sie in ihrer seligen Liederarmuth Zeit gewinnen, einzelne, wahre Lieder oft zu singen. Wir haben dagegen große Mühe, uns durch unsere großen Gesangbücher hindurch zu singen; nichts wird eingelebt und eingeübt; wir haben der Lieder zu viele. Und im Grunde doch nicht zu viel; denn der Schatz ist zum guten Theil nur eine Einbildung, ja selbst eine Belastung, eine Bedrückung und Verdunkelung des ächten Liederkerns durch werthlose Reimereien. Auch wir sind freilich der Meinung, daß der Liederschatz der deutschen Nation eine große und einzige Gabe Gottes ist, daß das deutsche Gemüth in seiner Sinnigkeit und Innigkeit berufen gewesen, und durch den Geist Gottes gesegnet worden ist, dem Herrn Lieder zu singen wie keine Nation. Nur die israelitische nehmen wir davon aus, denn sie hat nach Maaßgabe ihres alttestamentlichen Standpunktes das Höchste geleistet. Bedenken wir, daß die alttestamentliche Kirche nur in der Ahnung und Verheißung des Evangeliums stehend unter der Last des Gesetzes so viele hochaufjauchzende Loblieder gesungen hat, so müssen wir mit Zuversicht schließen, daß der neutestamentlichen Kirche als der Kirche der Erfüllung des Heils und der evangelischen Freude eine Zeit der Loblieder noch bevorsteht; denn gerade in dieser Gattung, die ihr doch so eigenthümlich seyn müßte, ist sie auffallend ärmer als die

altteſtamentliche Kirche, während ihre Fülle der ächteſten Kernlieder unter den Paſſionsliedern, und unter denen, welche eigne Nothſtände beſingen, unter den Liedern des Vertrauens und der Ergebung zu finden iſt. Das deutſche Volk hat alſo in ſeiner chriſtlichen und evangeliſchen Richtung, in der Gnadengabe, die ihm nach ſeiner Eigenthümlichkeit verliehen iſt, viele ſchöne, tiefe und gewaltige, neuteſtamentliche Lieder geſungen, welche ſeinen weſentlichen Liederſchatz bilden. Es hat aber auch von den Tagen Hans Sachſens an zugleich die Auswüchſe dieſer Begabung reichlich offenbart, Freude an geiſtiger Duſelei, Vielſchreiberei, Reimerei zum Zeitvertreib, und in anderen gemeineren Regungen des beſchaulichen Charakters. In Folge dieſer Auswüchſe iſt ein großer Wuſt entſtanden, mit dem man ſchnell fertig werden würde, wenn er rein für ſich ſtände auf dem Gebiete der Profanliteratur, der aber auf kirchlichem Gebiete von vorn herein einen großen Reſpekt genießt, wegen ſeines frommen, kirchlichen Inhaltes. Iſt auch das Lied ohne alle Individualität, keineswegs der Ausdruck einer tiefen, wahren, lyriſchen Stimmung, ſo muß es auf dieſem Gebiete doch ein Lied ſeyn, weil es ein Kirchenlied iſt. Wenn es nicht lyriſch iſt, ſo iſt es doch orthodox, und wenn es nicht orthodox iſt, ſo iſt es doch noch moraliſch, und es flimmert irgend ein Silberſchein guter Meinung in ihm, welcher für ſeine Erhaltung und Bewahrung redet. Es iſt keine Frage, daß die rückſichtsloſe Beſeitigung und Verwerfung ſchlechter, ungefühlter, orthodoxer oder doch religiöſer Reimereien im Intereſſe des Heiligen

liegt; und doch ist diese Kritik noch so selten, daß sie gewiß, wenn sie erst anfängt, aufzuräumen, sich auf den Vorwurf der Impietät wird müssen gefaßt halten, vorausgesetzt auch, was wir um des Gegenstandes willen aufs Entschiedenste fordern, daß sie mit aller Decenz zu Werke geht. Trotz dieser Aussicht wird man daran gehen müssen, wenn man den Vorwurf des Welken, Geschwätzigen, Langweiligen von der christlichen Liederdichtung entfernen will. Man könnte dabei in formeller Hinsicht gewisse Kriterien aufstellen, nach denen einzelne Lieder von vorne herein in Verdacht genommen wurden, nur aber bloß in Verdacht, nämlich z. B. die Lieder, welche als Parodien weltlicher Klänge zu betrachten sind, die entschieden deklamatorischen Lieder, die Lieder, welche sich durch alle Glaubensartikel hindurch bewegen, besonders die Refrainlieder, welche sich oft mit einem einfachen Refrain nicht einmal begnügen, sondern einen furchtbaren Klingklang durch ihren Doppelrefrain am Anfange und Ende der Strophe hervorbringen. Die billigste Forderung an ein Kirchenlied ist natürlich vorab diese, daß es ein Lied seyn müsse; nicht eine Reimerei, sondern lyrischer Ausdruck einer bestimmten, gehobenen, sich mittheilenden Stimmung. Es muß aber als Kirchenlied ein Lied seyn, welches in seinem Ursprung, Inhalt und Ziel den kirchlichen Geist hat, es muß die Salbung haben von Christo, welche das Wesen des kirchlichen Lebens ausmacht. Das dritte Erforderniß ist alsdann dieses, daß es ein gutes, allgemein ansprechendes, bedeutendes Lied sey; denn denkbar wäre doch immerhin auch

das, daß ein Lied lyrisch ächt, und christlich gesalbt seyn könnte, ohne den Werth zu haben, als ein Gut der Kirche aufgehoben zu werden. Geht man mit solchen Anforderungen, welche noch näher zu bestimmen und zu entwickeln wären, in den Wald des großen Liederschatzes hinein, so wird er sich gar bald bedeutend lichten. Mit dieser reellen Arbeit wird dann der leeren Mühe ein Ende gemacht, womit so manche Lieder immer von neuem umgearbeitet werden, die einmal im ersten Guß und Entwurf verunglückt, oder matt zu Stande gebracht, zu keiner langen Lebensdauer bestimmt sind. Verbreitet sich aber erst Klarheit über den Liederschatz, so werden auch die Sammlungen mit größerer Klarheit veranstaltet werden. Man wird dann nicht verschiedene Gesichtspunkte miteinander vermischen, welche durchaus auseinander gehalten werden müssen, wenn die Verwirrung auf diesem Gebiete aufhören soll. Es ist ein dringendes Bedürfniß, daß die Klarheit der Zwecke bei der Entstehung der Liedersammlungen immer mehr hervortrete. Welche Bestimmung hat z. B. die übrigens treffliche Sammlung: „Versuch eines allgemeinen evangelischen Gesang- und Gebetbuchs zum Kirchen- und Hausgebrauche. Hamburg, Perthes 1833?" Wurde sie wirklich irgendwo zum kirchlichen Gesangbuch gemacht, so wäre sie mehr als zur Hälfte überflüssig; nämlich in der großen Parthie für die häusliche Andacht. Sollte aber einmal das Bedürfniß der Privaterbauung in ihr dominiren, so hätte es der verschiedenen Abtheilungen mit Berücksichtigung des öffentlichen Gottesdienstes nicht bedurft

Das Werk vereinigt zwei Tendenzen, welche es nicht rein geſchieden hat, welche die Gemeine allmählig ſcheiden ſoll; darum hat es ſich auch den beſcheidenen Titel eines Verſuches gegeben, während es in ſeiner kritiſchen Durcharbeitung und in ſeinen trefflichen Beilagen eine hervorragende Leiſtung, und für andre, ſtriktere Geſangbuchsbildungen eine große, förderliche Vorarbeit bleibt. Und nur als Vorarbeit, die allerdings zur Erbauung tauglich iſt, dient es einem rein beſtimmten Zwecke, obwohl die Erwartung des Herausgebers, die Gemeine werde ſich aus dieſer Sammlung allmählig ein eigentliches Geſangbuch durch die Auswahl vermittelſt des lebendigen Gebrauchs herausbilden, ſich ſchwerlich ſobald realiſiren möchte. Wie lange kann die Gemeine unbedeutende Lieder mit guten durcheinander gebrauchen, ohne die Scheidung zu vollziehen! Dafür iſt ja die Gabe, die Geiſter, auch die Geiſter der Lieder zu prüfen und zu unterſcheiden, nur Einzelnen in der Gemeine anvertraut, der Gemeine zum Dienſt und zur Erbauung. Noch bedenklicher aber möchten wir fragen: wozu iſt die vorliegende Sammlung von Knapp veranſtaltet? Als urkundliche Liederſammlung kann ſie nicht erſcheinen; dafür hat ſie zu viele Veränderungen. Als Anthologie kirchlicher Lieder zur ſpeziellen Erbauung ſollte ſie viel Mittelmäßiges ſtrenger ausgeſchieden haben. Zum eigentlichen Geſangbuch im engeren Sinne aber iſt ſie viel zu ausgedehnt. Auch dieſe Sammlung wird man demnach vorherrſchend als eine große Vorarbeit für ſchärfer beſtimmte künftige Sammlungen zu betrachten haben;

was schon daraus hervorgeht, daß der Herausgeber selber eine kleinere Liedersammlung aus derselben zu machen beabsichtigt. In dieser Vorarbeit hat der Verf. mit großer Mühe seine schönen Kräfte zum Dienste der Kirche auf eine dankenswerthe Weise angewendet; allein wir müssen sehr besorgen, daß ein Theil dieser Mühe vergeblich seyn werde, weil die mittelmäßigen und unbedeutenden Lieder, denen er eine erfrischte Gestalt zu geben gesucht hat, mit wenigen Ausnahmen ihrem ursprünglichen Geschick werden folgen müssen, wenn einmal eine ausgebildete Kritik auf diesem Gebiete waltet. Werden nun die Sammlungen nach schärfer bestimmten Zwecken angelegt, so möchten sich im Ganzen wohl drei Klassen derselben ergeben: 1) urkundliche Sammlungen; 2) Anthologieen nach speziellen Standpunkten mit näher bezeichneten, bestimmten Zwecken; 3) Kirchengesangbücher im engeren Sinne.

Die urkundlichen Sammlungen müßten sich die Darstellung und Herstellung der ursprünglichen Texte, die Rettung derselben aus ihrer vielfachen Verwandlung zur Aufgabe machen. Ihnen müßten kritische Arbeiten voran oder zur Seite gehen, in denen die Grundsätze der Sammlung, die Rechenschaft über das Ausgeschlossene, so wie über das Aufgenommene gegeben würde. So käme man allmählig auf den reinen Kern des ganzen deutschen Liederschatzes, zu welchem das Beste aller Zeiten und Zungen hinzuzufügen seyn würde. Man ersparte durch diese kritische Vorarbeit, wenn sie in christlich ernster Haltung geleistet würde, den weniger strengen Liederfreunden die große Noth

— „Gott ſelbſt iſt todt“ oder doch Aehnliches in geringeren Liedern vielfach umzubeſſern. Man beſeitigte auf eine gründliche Weiſe den paläologiſchen Geſchmack, der an Gellerts moderner Erſcheinung nicht vorbei will, ſondern ſcheu in die ältere Vergangenheit zurückſetzt, um mit ihr abzuſchließen. Allmählig würde dann ſo der volle Liederſchatz zuſammengefaßt, aus welchem die einzelnen Erbauungsbücher nach den verſchiedenen Bedürfniſſen zu entnehmen wären. Für theologiſch und wiſſenſchaftlich gebildete Chriſten würde indeſſen dieſe Sammlung ſelber das beſte Erbauungsbuch bleiben. In dieſe Kategorie würden Sammlungen wie die von Rambach, der Berliner Liederſchatz und ähnliche gehören. Sehr wünſchenswerth wäre es, wenn die ſpeziellen kritiſchen Operationen, die veränderten Leſearten, unter den originalen Text geſetzt würden. — Die Anthologieen wären nun Sammlungen von beſonderer Auswahl nach poſitiven Bedürfniſſen berechtigter Standpunkte. Schulliederbücher — Hausgeſangbücher, Liederſammlungen für Miſſionsvereine, Sammlungen der ausgeſuchteſten nationalen Kirchenlieder, ohne Rückſicht auf ſpezielle praktiſch kirchliche Intereſſen, namentlich auch Vorarbeiten für künftige Stadien der Geſangbuchserneuerung. Als eine ſolche Vorarbeit iſt z. B. Bunſens Geſangbuch für die jetzige Geſangbuchserneuerung in einem großen Theile von Norddeutſchland zu ſpät gekommen, und wird daher, wo erſt jüngſt neue Geſangbücher eingeführt waren, erſt in der Folge, wenn eine Erneuerung indizirt iſt, kirchlich mit in Betracht gezogen

werden. Auf diesem Gebiet wird die größte Freiheit in der Veränderung der Texte erlaubt seyn müssen, weil es sich theils um spezielle Bedürfnisse, theils um Vorschläge handelt. Den eigentlichen Grundbestand der Gesangbücher im engeren Sinne müßten überall in Deutschland dieselben großen, nationalen Kirchenlieder ausmachen, damit das ganze Volk durch die gemeinsamen Grundtöne seines Bekenntnisses und Glaubens sich seiner kirchlichen, evangelischen festlichen Gemeinschaft und Einheit immer mehr bewußt würde. Nach den besonderen Landesbedürfnissen würden zu diesem Grundbestande nach der Seite des Alterthums hin die unveräußerlichen, provinziellen Erbstücke, und nach der Seite der Gegenwart hin frische Ansätze und Nachwüchse der heiligen Liederkunst kommen, um der besonderen Vorliebe für den alten, so wie der für den neuen Wein der geistlichen Form Genüge zu thun nach einer Aeußerung Christi. Gewöhnlich behandelt man die erstere Vorliebe mit ängstlicher Rücksicht, die letztere mit einer gewissen Schnödigkeit, während man beide in ihrem Uebermaaß als Verkehrtheiten zu bekämpfen, in ihrer Einseitigkeit als Schwachheiten zu dulden, in ihrem frommen Sinn und Beruf aber zu ehren und zu befriedigen hat. Wir haben bereits gesagt, weßhalb es uns wünschenswerth scheint, daß das Gesangbuch auf eine mäßige Zahl von Liedern reducirt bleibe. Die Gemeinen werden mit den herrlichen Hauptgesängen gar nicht recht vertraut, wenn die Auswahl zu groß ist, namentlich so lange viele Geistlichen gar keine hymnologische Bildung und Unter-

scheidungsgabe besitzen. Diese Ansicht finden wir ganz bestätigt in dem erwähnten, trefflichen Aufsatze von Grüneisen. Derselbe sagt S. 313 „Mit 300 Liedern sind die gottesdienstlichen Zwecke an etwa 10 Fest- und 50 Sonntagen des Jahres, und dazu ungefähr 100 — 200 Wochen- und Casualandachten einer Gemeine reichlich bedacht. Ein schönes Lied ist auch, zehnmal im Jahr gesungen, nicht zu oft gesungen." — Neben einem solchen Liederschatz wünschten wir freilich der evangelischen Kirche auch eine Sammlung höherer kirchlicher Gesang- und Musikstücke zum festlichen Gebrauch bei besonderen Gelegenheiten und durch besondere Chöre. Es bleibt immer eine Schwäche der Gemeine, wenn sie sich die höchsten Blüthen christlicher Hymnologie nicht aneignen kann — ein ängstlicher, trüber Rigorismus, wenn sie sich dieselben nicht aneignen mag. Für die Auswahl eines eigentlichen Liederschatzes ist schon viel geschehen. Um keinen Preis aber möchten wir die hohen Lieder des neuen Bundes, die mystisch tiefen, sofern sie ächt sind, und keine krankhaften Auswüchse, aus dem kirchlichen Gesangbuch mit Stier beseitigen, weil sie etwa für die meisten in der Gemeine zu esoterisch gehalten scheinen. Der Gemeine gehört Alles an; das Beste jedenfalls. Dieses darf keinesweges für höher geförderte Privatvereine zurückgehalten werden. Freilich solche Lieder, welche von krankhafter Glaubensstimmung durchzogen sind, gehören nirgendwo hin, weil ihnen keine wahre und gesunde christliche Erfahrung entspricht. Für die zweckmäßigen Veränderungen der Lieder haben Bunsen,

Knapp und Stier viel — die beiden Letzteren vielleicht zu viel gethan. Bunsen hat treffliche Grundsätze darüber aufgestellt. Seine beiden Hauptmaximen möchten wir in aller Kürze etwas modificirt also wiedergeben: die Liedertexte sollen einerseits möglichst treu, andererseits möglichst neu geliefert werden. Besonders ausführlich, befriedigend und lehrreich hat Grüneisen in seinem Aufsatze über die Regeln, nach welchen die Veränderungen der alten Lieder für das Bedürfniß der Gegenwart vorzunehmen sind, geredet; indem er seine Hauptregeln nach den verschiedenen Perioden des evangelischen Kirchenliedes, welche er mit scharfen, treffenden Zügen charakterisirt, in zweckmäßigen Modifikationen darstellt. Man darf gewiß von einem solchen Einfluß für das Würtembergische Gesangbuch den besten Erfolg erwarten.

Der vorliegenden Liedersammlung von Knapp sind die günstigsten Erwartungen entgegen gekommen. Der tiefgemüthliche, geistvolle christliche Dichter ließ eine treffliche Sammlung, die angesehene Verlagshandlung eine ausgezeichnete Ausstattung erwarten. Man muß es auch mit Freuden anerkennen, daß sich beide bedeutende Ansprüche auf den Dank des christlichen Publikums erworben haben. Die Ausstattung des Werkes ist ausgezeichnet, und der Preis im Verhältniß äußerst billig. Was die Sammlung anlangt, so ist sie in der That ein reicher Liederschatz, der in seinen alten Liedern viele glückliche, erfrischende Emendationen von dem Herausgeber erhalten hat. Er hat sie geschmückt mit einer begeisterten Vorrede, deren Schluß, ein

Hymnus, abgesehen von der Ueberfülle des Ausdrucks, wahrhaft festlich ist. Gewiß wird dieses Buch vielen Christen ein erwünschter Segen in ihren häuslichen Andachten werden, und als Vorarbeit wird es bei künftigen Redaktionen spezieller, bestimmter Gesangbücher gute Dienste leisten. Bei alle dem sind die Erwartungen, welche man hegte, nicht befriedigt worden, worüber sich manche Stimme hat vernehmen lassen. Man macht der Sammlung den Vorwurf, daß es ihr vielfach an kritischer Klarheit, Consequenz und Zuverlässigkeit fehle. Die Inkorrektheit tritt selbst in den literarischen Notizen, welche das Werk beschließen, hervor. Da ist der Dr. Hopfensack z. B. Vorsteher einer Erziehungsanstalt in Düsseldorf, während er in der Wirklichkeit Professor ist am Gymnasium zu Cleve, und ein gewisser Jürgens, welcher von Amerika nach Deutschland als Prediger heimgekehrt war, tritt hier auf als Missionair in Westindien, welcher heimgekehrt bereits in Norddeutschland gestorben ist. Doch es kann zufällig seyn, daß uns hier gerade diese Unrichtigkeiten aufgestoßen sind; die Controlle dieser kleinen Biographien mögen wir nicht übernehmen; sie zeugen jedenfalls von großem Fleiß und reicher Liebe. Wenden wir uns jedoch zu dem Schlüssel der Sammlung, zu der Vorrede, so begegnet uns eine gewisse Ungenauigkeit wieder. Was die Tendenz der Sammlung anlangt, so hat der Herausgeber zwei Zwecke kombinirt. Erstlich wollte er „den evangelischen Christen Deutschlands eine reiche Auswahl der besten christlichen Lieder zu kirchlicher und häuslicher Erbauung vorlegen, und

zweitens den künftigen Bearbeitern kirchlicher Gesangbücher einen möglichst umfassenden Vorrath darbieten, aus welchem sie fernerhin die besten, kirchlichen Lieder auswählen können." Beide Zwecke stören einander. Die nothwendige Beschränkung des ersten in der Auswahl läßt sich nicht wohl mit der nothwendigen Ausdehnung des zweiten vereinigen, wogegen für den ersteren Zweck eine größere Freiheit in der Veränderung der Lieder zulässig wäre, als für den zweiten. Für die Ausführung seines Planes sucht der Herausgeber die erforderlichen Grundsätze zu ermitteln, indem er mehrere Fragen aufstellt und beantwortet, zuerst diese: „Was ist ein eigentliches Kirchenlied im engeren Sinne?" Die Antwort lautet in den Grundzügen so: ein ächtes Kirchenlied muß dem Inhalte nach durchaus schriftmäßig, und mit dem öffentlichen Bekenntniß der evangelischen Kirche übereinstimmend seyn; was die Form betrifft, so muß dasselbe möglichst die einfache Sprache der Bibel und der Kirche reden, und unter Zugabe des nöthigen dichterischen Elements, populär, gemeinfaßlich und einfach, würdig und kurz und körnicht seyn." Merkwürdig ist es, daß der Dichter eins der wesentlichen Requisite bloß in Parenthese anführt, als Zugabe des „nöthigen" dichterischen Elementes bezeichnet, als ob dieses Erforderniß der Poesie bei einem Kirchenliede als Superadditum zu behandeln wäre, wie bei den Katholiken die justitia originalis des ungefallenen Menschen. Der Herausgeber läßt uns nicht im Zweifel darüber, daß er sich in diesem Hauptmomente der ganzen Liederfrage in einer

wesentlichen Unklarheit befinde. Er sagt nämlich S. 28 „Diese Sammlung soll ja keine bloß poetische Anthologie sein, die das Geniale und Originelle nebst der künstlerischen Form allein begünstigt. Hätte ich von diesem Standpunkte aus arbeiten wollen, so würde Vieles weggeblieben sein, was vor dem Richterstuhle der weltlichen Poesie bloß als Mittelgut erscheint; ein Vorwurf, der mir von gewisser Seite her vielleicht gemacht werden mag. Allein dieser Standpunkt darf bei kirchlichen Dichtungen nicht vorherrschen, sonst würde gar zu viel Tiefempfundenes und heilig Erfahrenes, das in schlichter, kunstloser Form dahergeht, zum Schaden des Volks ausfallen. Manche Kernlieder, die ihren Ruhm seit Jahrhunderten behaupten, sind nicht sonderlich poetisch, sondern bloß wohlgesetzt, körnicht, und im Sinne tief und lebendig. Der fromme, herzliche Ausdruck einer Wahrheit aber ist auch ohne viele dichterische Zugabe oft weit gesegneter, als das kunstreichste Lied, das solcher Einfalt entbehrt.“ Der Herausgeber setzt hier abermals voraus, daß das Dichterische als Zugabe, etwa in Pathos und Glanzworten, erst von außen an die Lieder herankomme, daß etwas tief empfunden seyn könne, ohne poetisch, daß etwas poetisch seyn könne, ohne tief empfunden zu seyn, daß ein gewisser Widerstreit obwalte zwischen der schlichten, kunstlosen Form, und der dichterischen Zugabe. — Diese Unklarheit im ersten Grundprinzip hat über das Werk, was die Sammlung als zuverlässige Auswahl anlangt, entschieden. Der Herausgeber hat manche Reimereien als Tiefempfundenes passiren lassen, einmal

um des orthodoxen Gehalts in schlichter, kunstloser Form, ein anderes Mal vielleicht um der pathetischen Zugaben willen. Wir halten es für Pflicht, unsere Behauptung mit ein Paar Proben wenigstens zu beweisen. Das Lied unter No. 204 beginnt:

O Gott, wie hat die Eitelkeit
Uns Menschen so vernichtet,
Daß fast kein Alter, keine Zeit
Was Gutes mehr verrichtet!
Sei's auch vom Anfang bis zum End
Oft überlegt und umgewendt,
So muß man doch bekennen:
Das, drauf wir setzen Herz und Sinn
Von Kindheit bis in's Alter hin,
Ist Eitelkeit zu nennen.

Die ersten Jahre gehn vorbei
So blind oft, wie bei Thieren;
Man schläft, man treibet Kinderei,
Nichts Weises ist zu spüren u. s. w.

„Und er nahm ein Kindlein, und stellte es mitten unter sie." Dafür ist die Kinderei am Ende doch gut, lebendige Texte für göttliche Predigten zu liefern, und das Unkindliche, und Kindische einer solchen Reimerei zu strafen. Weiter:

No. 213. „Du Gott bist außer aller Zeit
Von Ewigkeit zu Ewigkeit;
Eh als die Welt gestanden,
Warst Du schon, was Du jetzo bist,
Und bleibst, wenn Alles nicht mehr ist,
Doch immerfort vorhanden."

No. 267 V. 3. „Hier gilt's nicht ihn stehen lassen,
Ihn nicht lieben und nicht hassen,
Gottes Worte lauten scharf;

Fluch ist auf ein Herz gesetzet,
Das nicht liebenswürdig schätzet
Den, der einst verdammen darf.

Von Hiller sind überhaupt, außer einigen lieblichen Liedern, manche fühlbare Reimereien da, welche der Herausgeber auf die Autorität des Namens hin aufgenommen zu haben scheint. Der bedeutungslosen und schadhaften Lieder sind wirklich zu viele mit untergelaufen. Unter der Nr. 608. z. B. findet sich ein Lied, das jede Strophe beginnt und schließt mit einem Hallelujah; nach dem Versmaaß aber muß man das erste Mal immer Halleluja, das zweite Mal immer Hallelujah lesen. Doch es möchte unerquicklich erscheinen, die Proben dieser Art zu häufen. Während nun der Herausgeber manches Unnütze aus der deutschen Liederfülle aufgenommen, hat er manches Gute und Werthvolle ausgelassen. Wir vermissen z. B. von v. Meyer die schönen Lieder: „Heilige Nacht," — „Wenn ich es heilig überlege," — von Rückert das schöne Adventslied: „Dein König kommt," „Das Paradies," und „Bethlehem und Golgatha" — und sogar von dem ganz benachbarten Dichter Barth die süßen und innigschönen Lieder, welche schon von den Lippen gebildeter Christen tönen: „Der Pilger aus der Ferne" und „Sonne willst du fliehen," für welches letztere aus den 159 Abendliedern der Sammlung wohl irgend ein schläfriges auszuscheiden gewesen wäre, das ihm Platz gemacht hätte. Bei alle dem ist die Sammlung ein reicher, blühender Liedergarten, welcher sehr viele unserer besten Lieder umschließt. Was nun die

wirklich aufgenommenen Lieder anlangt, so haben wir jetzt zu fragen nach den Grundsätzen, womit der Herausgeber Veränderungen vorgenommen hat. Er hat in seiner Vorrede das fromme Vorurtheil, als ob die alten Lieder gar nicht verbessert werden dürften, mit schönen und treffenden Worten bekämpft. Diese Arbeit ist um so verdienstlicher, da seine Stimme in einer Sphäre des christlichen Lebens Geltung hat, in welcher manche andere ungehört verhallt. Auch hat er sich gegen das maaßlose willkührliche Verändern der Kirchenlieder seit Klopstocks Zeiten entschieden ausgesprochen. Der Herausgeber spricht zuerst von den Grundsätzen, nach denen ganze Lieder verändert werden sollen. Er sagt erstens: „Ein geistliches Lied, das im Kerne gut, in der Form aber größerntheils mißlungen ist, darf von einem evangelischen Dichter, der den Beruf hierzu in sich trägt, nicht nur in einzelnen Stellen, sondern freithätig reproduzirt werden." Wir lassen das gelten, wenn vorausgesetzt wird, das ein also bezeichnetes Lied einstweilen gar nicht als Lied zu betrachten ist, sondern lediglich als ein Motiv, das in dem Dichter als angeblichem Correktor sich erst zum wahren Liede entbindet und gestaltet. Von solchen Lieder-Embryonen, von solchen bloßen Motiven dürfte jedoch bei einer Sammlung wirklicher Lieder noch nicht die Rede seyn. — Der zweite Grundsatz lautet so: „Ein geistliches Lied, das in seiner Ausdrucksweise zu weitschweifig ist, darf also verändert werden, daß in die überflüssigen Stellen, so weit es angeht, ein kräftiger, biblischer, mit dem

Contert übereinſtimmender Zuwachs gegoſſen wird. Abgeſehen davon, daß nach dieſem Grundſatze der Herausgeber dem „Weitſchweifigen" zu viele Ehre erweiſen möchte, ſcheint er von dieſem Falle den andern Fall nicht genau genug unterſchieden zu haben, in welchem nach dem dritten Grundſatz das kürzere Verfahren eintreten ſoll: „Da manche Lieder viel zu lang und weitläufig ſind, ſo darf auch eine Verkürzung derſelben Statt finden, wofern der weſentliche Gehalt dadurch nicht verliert." Rezenſent iſt für den kürzeren Prozeß, denn in der Regel iſt ein gutes Lied geſund geboren; Blind- und Lahmgeborne, welche heilbar ſind, gehören zu den Ausnahmen; die Embryonen aber und Monſtra ſoll man ihrem Geſchick überlaſſen. Die Grundſätze, welche der Herausgeber für die Verbeſſerung der Lieder im Einzelnen aufſtellt, kann man nur billigen; was die Faſſung derſelben anlangt, ſo ſcheinen Einzelne von anderen Arbeitern auf dieſem Felde beſtimmter, wiſſenſchaftlicher geſtellt worden zu ſeyn. So iſt nämlich der erſte Canon ſchon ſo geſtellt, daß er die ſubjektive Willkühr nicht hinlänglich abwehrt, wenn es heißt: „ein unpoetiſches oder geſchmackloſes Bild iſt entweder zu tilgen, oder mit einem beſſeren zu vertauſchen." Andere haben dieſen Canon vorſichtiger geſtellt und entwickelt. Was nun die wirklich vorgenommenen Veränderungen anlangt, ſo hat der Verf. ein bedeutendes Talent dafür beurkundet. Conſequent ſcheint er jedoch nicht geändert zu haben.

Nach der Reviſion eines Freundes ſollen ſich alterthümliche Ausdrücke, welche er ſogar in ſeinen eignen

Liedern ſich erlaubt hat, in alten Liedern von ihm verbeſſert finden. Uns iſt es vorgekommen, als habe er in alten, bedeutenden Liedern mitunter ſignifikante Spitzen des Ausdrucks, ſinnvolle, gewürzige Beſtimmtheiten ohne Noth durch weniger ſagende Worte des Pathos und des Glanzes erſetzt. Wir wollen ein Paar Lieder zur Probe vornehmen. Das Lied: „Wie ſchön leucht't uns der Morgenſtern" hat der Herausgeber ſehr gut verbeſſert, den Anſtoß, daß der einzelne Chriſt als Braut Chriſti erſcheint, glücklich vermieden. In der erſten Strophe erſetzt er die Zeile: „Die ſüße Wurzel Jeſu" mit den Worten: „aus Juda aufgegangen." Hier wird nun ſchon eine feine, bibliſche, tiefſinnige Beſtimmtheit, nämlich dieſe, daß Chriſtus die Wurzel Iſais iſt, das eigenthümlichſte, auserwählteſte und vollendete Kind des Hauſes David, aufgeopfert für einen allgemeineren weniger gewichtigen Ausdruck. Indeſſen wüßten wir für den Augenblick auch keinen beſſeren Rath, um dem Reim: „haſt mir mein Herz beſeſſen" zu entgehen. Wenn aber die zweite Strophe beginnt: „Du meines Herzens werthe Kron, Wahr'r Gottes und Marien Sohn," ſo mögen wir uns nicht entſchließen, die Worte des Herausgebers als Verbeſſerung dafür anzunehmen: „O Kleinod, dem kein Engel gleicht, Sohn Gottes, den kein Lob erreicht." Hier ſchien keine Nöthigung zum Verändern vorhanden, die vorgenommene ſcheint ſubjektives Belieben; der feurige Ausdruck des alten Textes iſt nicht erſetzt. In dem Liede: „Wie ſoll ich dich empfangen" ſcheint uns ohne Noth die folgende Strophe in der untenſtehenden Weiſe verändert:

Nichts, nichts hat Dich getrieben
Zu mir vom Himmelszelt,
Als das geliebte Lieben,
Womit du alle Welt
In ihren tausend Plagen
Und großen Jammerlast,
Die kein Mensch kann ausſagen,
So feſt umfangen haſt.

Nichts, nichts hat Dich getrieben
Zu mir vom Himmelszelt,
Als Dein getreues Lieben
Du Heiland aller Welt,
Du litteſt tauſend Plagen,
Du trugſt der Sünder Laſt,
Und Keiner darf verzagen,
Den Du erlöſet haſt.

Hier bröckelt in der Verbeſſerung der große, einheitvolle Gedanke des Dichters, der ſtarke, mächtige Ausdruck, nach welchem die Liebe Chriſti die nothvolle Welt ſo feſt umfangen hält, in mehrere, wohlgeſetzte, gute Gedanken auseinander, die nur hier nicht an der Stelle ſind, wo der eine Heldengedanke des Dichters bleiben muß. Die Veränderung ſchien jedenfalls nicht nöthig. Wir finden eine Strophe in dem Liede: „O Welt ſieh hier dein Leben," verbeſſert wie folgt:

Ich, ich, und meine Sünden,
Die ſich wie Körnlein finden
Des Sandes an dem Meer,
Die haben Dir erreget
Das Elend, das Dich ſchläget,
Und das betrübte Marterheer.

Ach ich, und meine Sünden,
Die sich so zahllos finden,
Als wie der Sand am Meer,
Die haben Dich geschlagen,
Die brachten diese Plagen,
Und diese Martern auf Dich her.

Die zweite Hälfte des alten Textes ziehen wir unbedenklich der Verbesserung vor. Die Verbesserung ist deklamatorisch und doch matt; matt in dem Ausdruck: „Brachten die Martern auf Dich her." Dagegen spricht ein rührendes Mitleid und eine große, lebendige Anschauung in dem Ausdruck: Das betrübte Marterheer, und das Wort: Die haben Dir erreget bezeichnet sehr treffend das allmählige, erst heimliche, dann gewaltige Hervorgehen des Elendes aus der Sünde. Auch an den Körnlein des Sandes finden wir keinen Anstoß; die Verbesserung hat nur etwas poetische Originalität verwischt. Es heißt weiterhin:

Du springst in's Todesrachen
Mich frei und los zu machen
Von solchem Ungeheur;
Mein Sterben nimmst Du abe,
Begräbst es in dem Grabe,
O unerhörtes Liebesfeur.

Vom Tod mich frei zu machen
Springst Du in seinen Rachen
Und in die tiefste Fluth;
Du stirbst, daß ich nicht sterbe,
Nicht ewiglich verderbe,
O unerhörte Liebesgluth.

Die zwei ersten Zeilen der Verbesserung sind zulässig. Mit der dritten Zeile aber verfällt der Verbesserer

aus der scharfen Bestimmtheit des Dichters in's Vage; dann geht er über in's Allgemeine „Du stirbst, daß ich nicht sterbe," während es dem Dichter darum zu thun ist, konkret anschaulich, des Todes spottend gerade das Sterben selbst im Grabe zu begraben. Paul Gerhard wurde mit der geistreichen Sentenz fertig, indem er sich das abe erlaubte. Bunsen hat das abe zugelassen, um die Fülle der sinnvollen Strophe, das Begraben des Sterbens im Grabe zu retten. Knapp dagegen gibt den Versuch völlig auf, hier mit dem Dichter für seinen eigenthümlichen Gedanken das rechte Wort zu finden, und lenkt in einen allgemeinen Gedanken hinein, der sich an andern Stellen zur Genüge schon ausgesprochen findet. Wir würden etwa so bessern:

Selbst in des Todes Rachen
Springst Du, mich los zu machen
Von diesem Ungeheur.
Den Tod, der mein geharret,
Hast Du in's Grab verscharret;
O todbezwingend Liebesfeur.

In dem Liede: „O Haupt voll Blut und Wunden" verändert der Herausgeber die Worte:

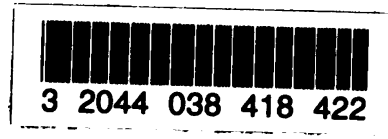
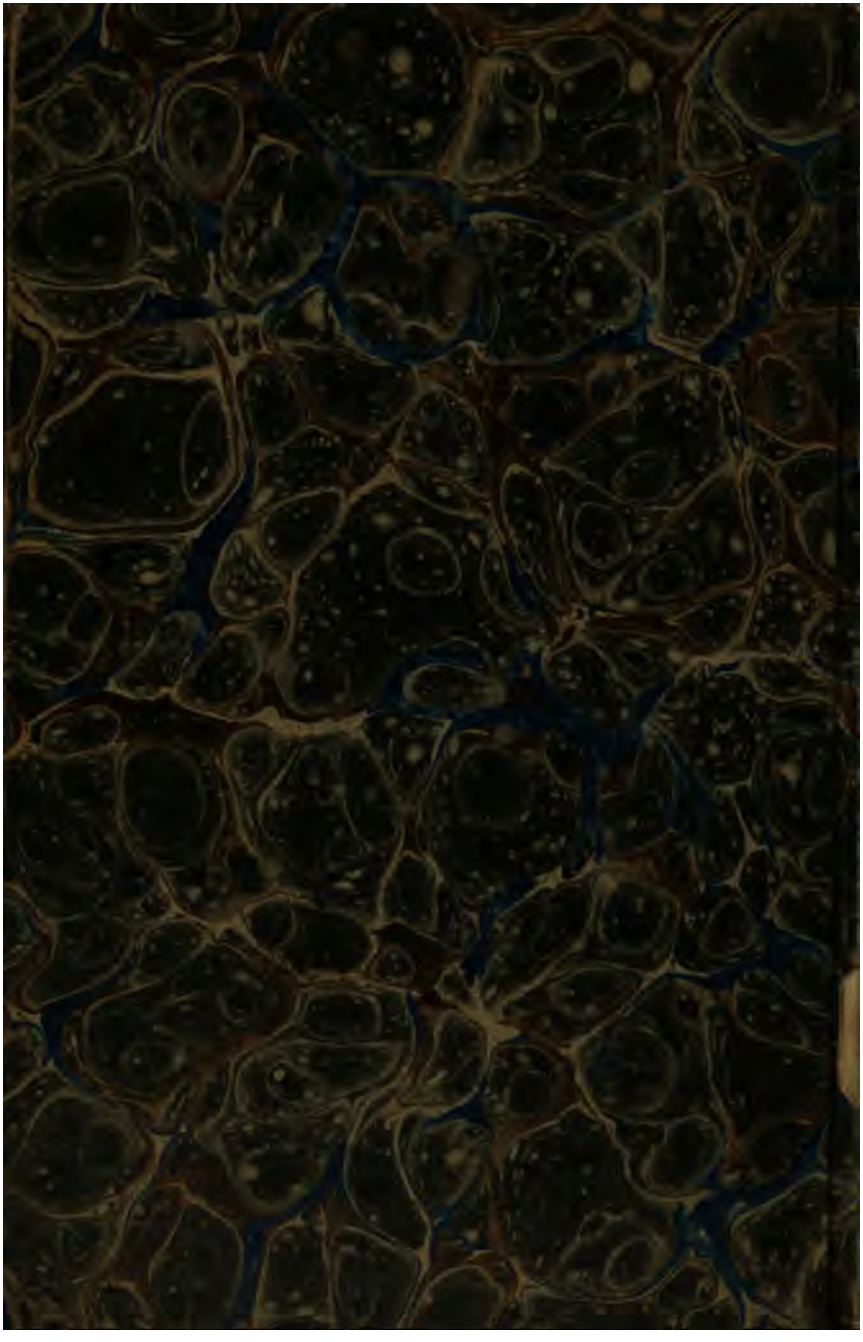
Ich will hier bei Dir stehen,
Verachte mich doch nicht,
Von Dir will ich nicht gehen,
Wenn Dir Dein Herze bricht,
Wenn Dein Haupt wird erblassen
Im letzten Todesstoß,
Alsdann will ich Dich fassen,
In meinen Arm und Schooß.

Ich will hier bei Dir ſtehen,
Verachte mich doch nicht,
Von Dir will ich nicht gehen,
Wenn Dir Dein Herze bricht.
Wenn mein Haupt wird erblaſſen
Im letzten Todesſtoß,
Alsdann wollſt Du mich faſſen,
In Deinen Arm und Schooß.

Es ließe ſich leicht nachweiſen, daß dieſe Emendation faſt nur aus einem mangelhaften Verſtändniß des herrlichen Liedes zu erklären iſt. Das Lied hat eine an das Schwärmeriſche anſtreifende, hinreißende Innigkeit. Es hat eine katholiſirende Sinnlichkeit, indem es ſcheinbar beginnt als eine Andacht zu dem Haupte Jeſu; doch iſt die Glut der erſten Strophe durch das Licht der zweiten geſchützt, das Menſchliche wird hier im Göttlichen verklärt. Das ganze Lied aber hat den Grundton, daß ſich der Dichter unter das Kreuz Chriſti im Geiſte verſetzt, daß das ganze Sterben des Herrn vor ſeiner inneren Anſchauung vorgeht. Darum ſollte man auch die ſchöne dritte Strophe dieſem Liede laſſen: „Die Farbe Deiner Wangen" u. ſ. w. Jedenfalls kann es nicht in der mitgetheilten Strophe plötzlich heißen: „Wenn mein Haupt wird erblaſſen Im letzten Todesſtoß," ohne den Sinn des Liedes ganz zu verwirren, am wenigſten dann, wenn der Correktor gleich vorher ſtehen läßt: Wenn Dir Dein Herze bricht. — Wir brechen hier ab, da die mitgetheilten Proben genügen mögen, zu zeigen, daß der Herausgeber ſein ſchönes Talent auch in der Lieberverbeſſerung bewährt, daß er aber darin von Mißgriffen

des subjektiven Beliebens sich nicht frei gehalten hat. Möge die Auswahl der besten Kirchenlieder, welche er in der Folge zu liefern beabsichtigt, in der Würdigung des ächten Liedes eine größere Strenge und Klarheit, in der Kritik eine größere Behutsamkeit und Anerkennung der originellen, physiognomischen Züge der Lieder beurkunden. Die Anordnung der vorliegenden Sammlung ist einfach und klar, sie enthält 3572 Lieder, zu denen noch ein kleiner Anhang kommt.

Leipzig, Druck und Papier von Ph. Reclam jun.


3 2044 038 418 422